School of Theology at Claremont

1001 1397897

BX 4827 S75 R8 GERMAN



LIBRARY

Southern California SCHOOL OF THEOLOGY Claremont, California

> Aus der Bibliothek von Walter Bauer

> > geboren 1877 gestorben 1960

Carl Stange

Seine Religionsphilosophie und Dogmatik

von

Dr. J. A. Rust

ev.-luth. Pastor in Utrecht

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh



1827 575 R8

Carl Stange

Seine Religionsphilosophie und Dogmatik

pon

Dr. J. A. Rust ev.-luth. Pastor in Utrecht



Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1920

Theology Library SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT California

Dorwort.

Die folgende Darstellung der Religionsphilosophie und Dogmatik Stanges erschien zuerst im Jahre 1917 in den "Theologischen Studien", die in Utrecht herausgegeben wurden. Da, wenn auch nicht alle, so doch die wichtigsten Grundgedanken Stanges dargelegt sind, erschien es wünschenswert, auch deutschen Cefern diesen "Grundriff" zugänglich zu machen. — Auch an dieser Stelle sei dem herrn Verfasser für seine freundliche Erlaubnis zur Übersekung herzlicher Dank ausgesprochen. Im allgemeinen ist der Tert wörtlich übertragen worden: nur an einzelnen Stellen mußte, um im Deutschen eine größere Klarheit zu erzielen, etwas freier übersett werden. Sortgelassen wurde nur ein einleitender Absak, in dem der herr Verfasser die ihm bekannten Schriften zusammenstellte; statt dessen wurde als Anhang eine geordnete und vollständige Jusammenstellung der Schriften Stanges angefügt. Eine genauere Angabe der aus den Schriften Stanges angeführten Zitate mußte unterbleiben, da sie einerseits meist nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach angegeben, andrer= seits oft aus verschiedenen Abschnitten zusammengestellt sind. — Nach 1917 sind auker der während der Drucklegung dieser Übersetzung herausgekommenen Schrift "Jum Verständnis des Christentums" zwei Schriften erschienen: "Die Religion als Erfahrung" und "Cuther und das sittliche Ideal"; der Inhalt dieser beiden Schriften ist auf S. 25 bezw. S. 55 im Kleindruck kurg angegeben worden.

Göttingen = Stade, Märg 1920.

Johannes Bruns stud. theol.



I. Religionsphilosophie.

Ctange beginnt im ersten Teil seiner Schrift "Christentum und moderne Weltanschauung" die Behandlung des "Problems der Religion" mit einer Charakterisierung der modernen Weltanschauung, die nach zwei Seiten hin orientiert ist. Auf der einen Seite macht die Wirklichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Welt einen tiefen Eindruck auf den modernen Menschen. Der erste, der unter diesem Eindruck stand, war Giordano Bruno. Sein genialer Aufrik einer nach eigenen Gesetzen in ewiger Deränderung sich entwickelnden Welt ist durch die neuere Naturwissenschaft nicht nur bestätigt, sondern sogar zu einer nach allen Seiten bin bewiesenen Theorie ausgebaut worden. Es gehört heute zu den Axiomen, denen niemand sich zu entziehen vermag, daß wir in einer Welt leben, die sich in ununterbrochenem Zusammenhang nach ewigen Gesetzen bewegt, und daß die Notwendigkeit, die in diesen Geseichen zum Ausdruck kommt, nichts anderes ist als das gleichmäßige Werk der überall gleichmäßigen Elemente der Welt, - "überall in der Welt, auch auf dem fernsten Stern, berrichen dieselben Größen und einfachen Gesetze, nach denen der Stein fällt und die Elemente einander anziehen und abstoken". - alles Geschehen in der Welt ist naturgeseklich festgelegt, die Natur ist der Inbegriff aller Wirklichkeit. Die Gesekmäßigkeit der Welt drängt sich als unvermeidlicher Makitab auf; auch das geistige Leben hat seine Gultigkeit im Zusammenhang der Welt auszuweisen. Die moderne Weltanschauung hat daher querst darin ihre Eigenart, daß die sinnliche Erfahrung der Natur als absolut sichere und zuverlässige Grundlage unserer Gedanken über die Wirklich= keit erkannt und daher zum Ausgangspunkt und Makstab für alle wissenschaftliche Erkenntnis gewählt wird.

Auf der andern Seite ist für die moderne Weltanschauung die immanente Betrachtung unseres Bewuftseins charakte-

ristisch. Den hauptvertreter dieser immanenten Weltbetrachtung sieht Stange in Hegel. Indem Hegel die gange Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens aus dem "Dreitakt" der Dialektik der Idee abzuleiten sucht, stellt er in genialer Weise die Behauptung auf, daß die Welt des geistigen Cebens ausschlieklich aus den in ihr liegenden Kräften begriffen werden muß. Innerhalb unseres Bewuftseins kann nur das bestehen, was nach methodischen Regeln aus den schon vorhandenen Grundsätzen unseres Bewuftseins begriffen werden kann. Wie der Naturalismus die Grundregel aufstellt, daß als wirklich nur die sinnlich wahrnehmbare Welt zu gelten habe, so stellt der Idealismus die Regel auf, daß als wirklich nur das zu gelten habe, was sich in den aus sich selbst begriffenen Zusammen= hang unseres Bewuftseins einfügt: die Methode des wissen= schaftlichen Denkens ist wesentliche Bedingung der modernen Weltanschauung. - "Die moderne Weltanschauung ist ihrem Wesen nach nichts anderes als der Inbegriff der Wissenschaft."

Diese Grundsätze der modernen Weltanschauung können nun nicht ohne Einfluß bleiben für die Religion, für die Frömmigkeit, für den Glauben. Denn wenn auch das Gebiet der sinnlichen Erfahrung in gang anderer Richtung liegt als das der Religion, — die Grundgedanken der wissenschaftlichen Naturbetrachtung behaupten kritische Magstäbe zu sein, die für alle Wirklichkeit Geltung haben. Bei der Bestimmung deffen, was als Wirklichkeit zu gelten hat, ist auch die Religion lebhaft interessiert. Denn sie macht Anspruch darauf, es auch mit Erkenntnis der Wirklichkeit zu tun zu haben. Es kann ihr nicht gleichgültig sein, ob sie den Wirklichkeitswert ihres Inhalts an den sicheren Makstäben der modernen Welt= anschauung rechtfertigen kann oder nicht, ob nach dem wissen= schaftlichen Denken noch so etwas wie Religion bestehen kann. ob der an der Wirklichkeit geschulte Sinn des modernen Menschen noch mit der Welt des Glaubens als mit einer ernsthaften Möglichkeit zu rechnen vermag. Mit einem Wort: das Recht der religiösen Gedankenbildung, — das ist gegen= wärtig das "Problem der Religion". Ist die Welt des Glaubens, der Religion Wirklichkeit, die wir wissenschaftlich erkennen

können? Diese Frage zu beantworten, ist gegenwärtig die Hauptaufgabe der heutigen Religionswissenschaft.

In dieser modernen Religionswissenschaft glaubt Stange vor allem zwei Richtungen unterscheiden zu können: 1. eine Richtung, die in der Erscheinung der Religion nur eine qu= fällige Modifikation der allgemeinen Elemente unseres geistigen Cebens sieht, also kein eigenes Gebiet der Erfahrung, sondern nur eine besondere Komplikation der gewöhnlichen, natürlichen Erfahrung, wohl ein besonderes, aber doch vorübergehendes Produkt unseres Gefühls und unserer Phantasie, unseres Derstandes und Willens; 2. eine Richtung, die die Religion wohl auch im Zusammenhang unseres geistigen Lebens verstanden wissen will, aber der Meinung ist, daß von wirklichem Der= ständnis der Religion erst gesprochen werden kann, wenn die Religion nicht als zufällige Erscheinung, sondern als not= wendiger und wesentlicher Bestandteil des menschlichen Bewußtseins angesehen wird. Das eigentliche Problem der Religionswissenschaft scheint ihr darin zu bestehen, daß die Religion als ein besonderes Gebiet der Erfahrung erkannt wird. Die Religion ist kein willkürliches Produkt des Jufalls, sondern es ist im Wesen des menschlichen Geistes begründet, wenn die religiöse Vorstellung entsteht. Es sind keine vorübergehenden Umstände, denen die religiöse Dorstellung ihr Dasein verdankt, so daß die Menschheit mit der Zeit von selbst aus ihr wieder herauswächst, sondern sie stellt eine Wirklichkeit dar, ohne die das geistige Leben des Menschen unvollständig sein, eine Catsächlichkeit, ohne deren Berücksichti= gung auch die wissenschaftliche Erklärung des menschlichen Bewuftseins unvollkommen und ungureichend bleiben würde.

Stange zeigt nun, nicht als notwendig in der Art der Sachlage begründet, aber als tatsächlich in der Wirklichkeit erwiesen, daß die erste Betrachtungsweise meist in der modernen Religions geschichte, die zweite mehr in der Religions philossophie ihre Vertreter sindet. In der "vergleichenden Religionszgeschichte" überwiegt die Auffassung, daß die Religion eine zufällige und daher vorübergehende Modisikation der einsachen Bestandteile des menschlichen Geisteslebens, des Verstandes und Willens, ist, daß sie vollkommen subjektiv im Gefühl oder in

der Einbildung begründet liegt und daher im Wesen illusionär ift. Sie ist entweder gurcht vor den Mächten der Natur, unter deren Einfluft die Einbildung die Göttergestalten schafft: Wünsche und Erwartungen des Menschen sind die Quellen, aus denen die Religionsvorstellungen entspringen (Gefühl). Oder sie ist das freie Schaffen der Phantasie, das überall den Charakter eines eigenen inneren Lebens, des persönlichen Willenslebens auf die Aukenwelt überträgt. Oder man sieht endlich in der Religion einen ersten tastenden Dersuch der Welterklärung, bei der die Phantasie die Wirklickeit der Erfahrung überschreitet . . . -. es bleibt aber dann (wirft Stange hier ein) immer die Not= wendigkeit bestehen, zu erklären, welche besonderen Bedingungen es sind, unter denen die Phantasie gerade jest religiose Vorstellungen hervorbringt, was der Unterschied ist, durch den die spezifisch religiösen Vorstellungen sich von den übrigen Produkten der Phantasie (in der Kunst, in der wissenschaftlichen hnpothese) unterscheiden; es kann nach Stanges Meinung über den wissenschaftlichen Wert dieser Religionserklärung nicht gering genug gedacht werden, weil sie weder die empirische Tatsächlichkeit der Religion erklären kann, noch ein erstes Bedürfnis wissenschaftlicher Erklärung befriedigt.

Doch die "Religionshistoriker" sind nun allgemein der Ansicht, daß der Relativismus, der sich aus der Geschichte der Religion ergibt, jeden absoluten Anspruch der Religion unsmöglich macht und den Eindruck der nur subjektiven Bedeutung jeder Religion erweckt, worin Stange wiederum keinen Beweis gegen die Wahrheit der Religion erblickt, weil aus dem Streit um die Wahrheit nicht folgt, daß es keine Wahrheit geben kann.

Gegenüber diesen methodischen Gebrechen der skeptischen Religionstheorien auf dem Gebiet der Religionsgeschichte 1) be-

¹⁾ Diese Geringschätzung der Religionstheorie der "Religionshistoriker" und die scharfe Gegenüberstellung mit der Religionsphilosophie erklärt sich wohl etwas aus Stanges Geringschätzung des erkenntnistheoretischen Wertes der "Einbildungskraft » Phantasie" und deren falsche Einfügung in die geistigen Funktionen des Menschen. Wenn auch ihr Wert nicht so groß ist als der des Verstandes und der Vernunft, der der theoretischen und praktischen Vernunft, so stellt ihre geringere Bedeutung sie doch nicht in

trachtet es Stange dann als einen neuen Anfang und einen großen Sortschritt, wenn auf dem Gebiet der Religionsphilosophie durch Kant zum erstenmal der Versuch gemacht wird, die Religion als einen wesentlichen Saktor im Zusammenphang des menschlichen Geisteslebens, als einen notwendigen Bestandteil des menschlichen Bewußtseins zu verstehen.

Kants Theorie der Religion ist bekannt: außer dem Derstandeswissen über die Naturerfahrung haben wir die Dernunft= ideen (Seele [Unfterblichkeit], Welt [Freiheit] und Gott), die geglaubt werden muffen, . . . muffen aus moralischer Not= wendigkeit unter einem 3wang der praktischen Vernunft. Nun wird heute wohl jeder Kants moralischen Beweis für das Dasein Gottes (die Gottesidee ist nötig, um den Zwiespalt zwischen den sittlichen Sorderungen und der Glückseligkeit auszugleichen) in seiner Ungulänglichkeit durchschaut haben. Kants moralische Religionsauffassung wird gegenwärtig wohl niemand mehr als genügend gelten lassen; auch Kants Dualismus zwischen Wissen und Glauben wird wohl als unhaltbar erkannt worden sein, aber daß Kant empfindet, daß Religion eine besondere Art von Gewifheit (nur stellt er sie zu sehr auf eine Stufe mit dem Sittlichen) und nicht eine Sache des Verstandes ist, schon daß er untersucht, ob sie eine besondere Art von Erfahrung ist, und daß er dies erkenntnistheoretisch festzustellen sucht, das alles betrachtet Stange als bleibendes Verdienst der Kantschen Religionsphilosophie. "Sür den Kritizismus bleibt es vorerst unausgemacht, ob wir es in der Religion mit einer besonderen Art von Erfahrung zu tun haben: es kann auch sein, daß die Religion sich als keine besondere Art der Erfahrung erweist; jedoch mit dem erkenntnis-theoretischen Begriff von Erfahrung ift in jedem Sall ein Makstab gegeben, mit dem man zu einem objektiven Urteil über den Wahrheitsanspruch der Religion kommen kann;" - "die Stelle, die Kant daher in der Geschichte der neueren Religionswissenschaft einnimmt, hat nicht ihren Grund in Kants Begriff der Religion, sondern in dem Derständnis der wissenschaftlichen Aufgabe der

einen Gegensatz zu diesen höheren Funktionen. Man kann sie sogar als Grundlage der anderen "Seelenvermögen" ansehen, wie J. Froschhammer es tut ("die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses").

Religionsphilosophie". Kants eigene Religionstheorie mit ihrer dualistischen Gegenüberstellung von Glauben und Wissen, von Verstandesbegriff und Vernunftidee: wenn wir es mit der Welt der sinnlichen Wahrnehmung zu tun haben, dann muffen wir an die Arbeit geben, als ob kein Gott bestände; das soll uns aber nicht hindern, an dem Idealen unseres "Berzens" festzuhalten und in unserm persönlichen Leben uns so zu verhalten, als ob unser Leben unter dem Willen eines göttlichen Wesens stände . . . diese neue Cehre von der "doppelten Wahrheit" ist nach Stanges Meinung nicht ohne verhängnisvolle Solgen für die Theologie geblieben (u. a. bei den Neu-Kantianern unter den modernen Theologen mit ihrer strengen Scheidung zwischen dem "Beweisbaren" der Natur und dem "Erlebbaren" der Religion, wobei dann das "Erlebbare" doch stark den Charakter einer willkürlichen Unwirklichkeit bekommt).

Doch man kann in der Theologie sich auch noch in anderer Beziehung auf Kant berufen: wenn man in den methodoslogischen Grundsähen des Kantschen Kritizismus die festen Grundlagen für eine wissenschaftliche Untersuchung der Religion sieht. Dann kann die Beurteilung der Religion ganz anders lauten als bei Kant. Kants Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Dernunft kann sich gerade als dasjenige Moment erweisen, in dessen überwindung die Gewähr einer kritischen Grundstellung gegeben ist. Zum mindesten aber wird auf diesem Wege erreicht, daß gegenüber all den skeptischen Religionstheorien, die nur das Gefühlsmäßige in der Religion zum Ausdruck bringen, an der Möglichkeit einer methodisch begründeten Aussage über die Wahrheit der Religion sestgehalten würde. 1)

¹⁾ Auf den ersten Blick kann es einem mit der Kantschen Betrachtungsweise und Terminologie Vertrauten fremd vorkommen, Kant als Vertreter einer Religionstheorie der Erfahrung genannt zu sehen, wo doch gerade Kant das Gebiet der Religion als eine Sache des Glaubens, sehr scharf trennt und in Gegensatz stellt zu dem Gebiet der Erfahrung, das allein Gegenstand des Wissens sei. Doch Stanges Meinung ist wohl, daß es Kants Verdienst schon ist, überhaupt gefragt und untersucht zu haben, ob Religion Erfahrung ist, daß er das religiöse Problem

Einen besseren Religionsbegriff als bei Kant findet man bei Schleiermacher. Schleiermachers religionswissenschaftliche Ideen knupfen an die eben genannten methodologischen Ge= danken Kants an. Auch für Schleiermacher ist die Religion ein besonderes Gebiet der Erfahrung, kein Anhängsel der wissenschaftlichen Weltanschauung, unterschieden vom Wissen, aber auch nicht (wie noch bei Kant) gleichgesett mit dem sitt= lichen Gebiet. Die religionswissenschaftliche Untersuchung ist auch für Schleiermacher eine erkenntnistheoretische Aufgabe: es ist zu zeigen, daß die Religion ein notwendiger und wesent= licher Bestandteil des menschlichen Bewuftseins ist. während nun Kant zu einer vollkommenen Derstandesskepsis gelangt und in seiner "Kritik der reinen Dernunft" darlegt, daß unser Verstand nie die Sphäre des Übersinnlichen zu erreichen vermag, steht Schleiermacher unter dem unmittelbaren Eindruck der übersinnlichen Wirklichkeit und sieht in dieser Unmittelbarkeit die Gleichwertigkeit der religiösen Erfahrung

unter den Gesichtspunkt des Erfahrungsbegriffs seiner "Wissenschaftslehre" gestellt hat. Nur diese Frage nimmt Stange von Kant auf, mahrend er in der Antwort auf die Frage gerade von Kant abweicht: wo Kant verneinend antwortet, da antwortet Stange bejahend mit all denen, die Kants Dualismus von Wiffen und Glauben, Verstand und Vernunft, theoretischer und praktischer Vernunft zu überwinden trachten, u. a. mit 3. fr. Fries, den Stange nirgends nennt, aber beffen Anschauungen mir boch an mehreren Stellen bei Stange durchzuschimmern scheinen. Fries hatte auch die Ansicht, daß kein berartiger Dualismus zwischen Wissen und Glauben besteht, als ob das Wissen durch Berührung mit dem Objekt Objektivität erlange, der Glaube aber nicht, daß man sich vielmehr ebenso beim Wissen wie beim Glauben auf subjektivem Gebiet befindet; nur darin mag ein Unterschied bestehen, daß Fries die überzeugung von der Objektivität beider in dem Selbstvertrauen der Vernunft begründet findet, Stange sie dagegen sofort der "Anschauung" zuweisen will. Auch in dem Gedanken, daß die Welt des Glaubens es mit höheren Objektivitäten zu tun hat als die Welt des Wissens, so daß die Welt des Wissens gegenüber derjenigen des Glaubens sich nur als Schein darstellt, besteht eine Übereinstimmung zwischen Fries und Stange. Und wirkt nicht auch Fries' "Grundsat der Vollendung" deutlich nach in Stanges "Problem der Vollständigkeit der Erfahrung" - bei aller Derschiedenheit der Anwendung? (Siehe meine Ankundigung von "J. Fr. Fries' Godsdienst-philosophie als grondlag von nieuwere Theologie" in Nieuw Theol. Tijdschrift, 1913. p. 425—476.)

mit der sinnlichen Erfahrung; beide entstehen unter gleichen Bedingungen, beide sind in ihrem Ursprung gegenseitig durche einander bestimmt.

Daher ist die Religionsphilosophie Schleiermachers auch weit über die Kants zu stellen, weil sie die religiöse Vorstellung selbst, den Gottesbegriff, analysiert, während bei Kant der Gottesbegriff nur angenommen, nur übernommen wird, weil der moralische Beweis dazu zu zwingen scheint, ihn anzunehmen, der Gottesbegriff bei Kant also nur ein anderer Name für eine sittliche Weltordnung ist. Schleiermacher sieht die Aufgabe der Religionswissenschaft nicht darin, die Bewuftseinselemente fest= gustellen, um derer willen wir die Gottesvorstellung bilden; er betrachtet es vielmehr als Aufgabe, die Bewuftseinselemente festzustellen, in denen wir die Gottesvorstellung vollziehen; die Selbständigkeit der religiösen Erfahrung ist nicht schon dadurch bewiesen, daß im Jusammenhang des menschlichen Bewuftseins die besonderen Elemente nachgewiesen werden, die auf die Gottesidee hindeuten (wie bei Kant), sondern erst da= durch, daß im Zusammenhang des menschlichen Bewuftseins eine besondere Tatsächlichkeit dargelegt wird, mit der die Gottesidee korrespondiert.

Bekannt ist nun auch, daß für Schleiermacher dieses besondere Gebiet der Erfahrung, mit dem die Gottesidee kor= respondiert, das "Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" ift. Gegenüber der Welt der natürlichen Erfahrung haben wir das Gefühl der teilweisen Abhängigkeit und teilweisen Freiheit; doch daneben finden wir in uns das Gefühl "schlechthinniger Abhängigkeit", was wir zum Ausdruck bringen in dem Begriff Gott. Auch diese Einsicht Schleiermachers betrachtet Stange in methodischer hinsicht als vortrefflich. Sie hält daran fest, daß die Bedingungen für den Ursprung unseres Gottesbegriffes denselben erkenntnistheoretischen Wert haben wie die Be= dingungen, unter denen unser Weltbegriff steht. Das Dasein Gottes ist also in derselben Weise wie das Dasein der Welt für uns mit dem Bestande unseres Bewußtseins gegeben. Der Begriff der religiösen Erfahrung bekommt durch solche wechselseitige Derbindung mit unserer Welt= erfahrung konkrete Bedeutung. Wenn die religiöse Erfahrung

unberücksichtigt bliebe, würde jedes Verständnis der Erfahrung, würde unser Erkennen und Begreifen der Welt unvollständig sein. Die Vollständigkeit der Wissenschaft ist abhängig von dem Verständnis der religiösen Tatsachen. Jede Theorie der Erfahrung ist unwissenschaftlich, welche nicht zugleich Theorie der religiösen Erfahrung ist.¹)

Dennoch, trot all der methodologischen Vortrefflichkeit dieser Grundgedanken der Schleiermacherschen Religionsphilosophie. trot ihrer größeren Vortrefflichkeit gegenüber den methodo= logischen Ideen Kants betrachtet Stange sie doch noch nicht für völlig ausreichend, weder um das Wesen der Religion be= stimmen, noch auch um das Besondere und Notwendige der Religion im menschlichen Geistesleben aufweisen zu können. Sie sind zunächst nicht in der Lage, vollständig das Wesen der Religion zu beschreiben: wohl ist das Gefühl der Abhängigkeit ein Moment der religiösen Erfahrung, aber sie ist damit noch nicht gang gegeben. Es kann so 3. B. kein Grund für den normativen Charakter der Religion (auf sittlichem Gebiet) an= gegeben werden, noch ist damit der Jugang zu dem höheren Cebensglück gegeben, den die Religion doch gibt. Es wird also das Gefühl der absoluten Verpflichtung und das Gefühl der absoluten Seligkeit nicht vergessen werden dürfen,2) um den gangen Inhalt der Religion zu beschreiben. Der Religionsbegriff Schleier= machers vernachlässigt gerade die Momente, in denen sich der per= sönliche Charakter der religiösen Erfahrung beweist. Zum andern ist die Sormel Schleiermachers, die das Wesen der Religion in dem "Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" sieht, — so sehr das Gottesbewuftsein hier in dem Zusammenhang mit dem Weltbewuftsein gestellt wird — doch nicht vollständig, um die Religion als einen wesentlichen und notwendigen Saktor des menschlichen Bewuftseins erweisen zu können. Es bleibt ein Ideal, das

¹⁾ Diese Würdigung der Schleiermacherschen Religionsphilosophie ebenso wie die der methodologischen Grundsätze der Religionswissenschaft bei Kant ist merklich verschieden von der Beurteilung in dem "Grundriß der Religionsphilosophie". § 8. 9.

²⁾ Ogl. hiermit R. Otto, Urteil über Schleiermachers "Abhängigkeitssgefühl" in Gegenüberstellung mit Fries' tieferer "Ahnung" — in Otto "Kantsch-Sriessche Religionsphilosophie". 1909.

Gottesbewußtsein zu haben; es ist das höhere Selbstbewußtsein; es ist jedoch nicht notwendig mit jedem Moment des Lebens gegeben. Es können Zeiten im menschlichen Leben kommen, es können Menschen und Völker leben, in denen das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit nicht gefunden wird. Es ist ein Idealzustand, wenn in den Menschen und in der Menscheit neben und über dem Naturbewußtsein sich das fromme Bewußtsein, über die natürliche Weltanschauung sich die religiöse Weltanschauung erhebt . . ., aber die Notwendigkeit dieses Ideals ist doch etwas anderes als die Notwendigkeit des wissenschaftslichen Begriffs.

Schleiermachers Theorie, so vortrefflich sie auch ist, befriedigt darum doch nicht, weil sie dem geschichtlichen Inhalt der Religion kein Recht widerfahren läßt, und sie bestriedigt auch nicht in jeder Weise das wissenschaftliche Interesse an der Religion: es wird die Aufgabe der Religionse wissenschaft bleiben, den Begriff der religiösen Erfahrung so zu bestimmen, daß einerseits die religiöse überzeugung sichergestellt ist gegenüber allem Schein von Willkür und Zufall, und daß andrerseits auch der ganze Inhalt des religiösen Cebens erfaßt wird.

Bur Cojung dieser Aufgabe beginnt Stange dann, den Begriff der Erfahrung im allgemeinen näher zu bestimmen. Der zunächst auf der hand liegende Begriff der Erfahrung ist der sensualistische, daß mit "Erfahrung" die aus der sinnlichen Wahrnehmung stammende Erkenntnis gemeint ist. Doch das ist nun Kants unvergängliches Verdienst, gezeigt zu haben, daß von Erkenntnis aus sinnlicher Wahrnehmung keine Rede sein könne ohne den ordnenden Derstand. Ebenso wie es keine Verstandeserkenntnis ohne Wahrnehmung gibt, so gibt es auch keine Wahrnehmung ohne die Denkkategorien des Verstandes. Erst durch sie wird Erfahrung möglich. Sinnlichkeit und Verstand sind also nicht zwei verschiedene Quellen unserer Erkenntnis, sondern verhalten sich zueinander wie Inhalt und Sorm und bestimmen sich gegenseitig. Diefer idealistische Begriff der Erfahrung macht also die psycho= logische Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand gu einer logischen (von Inhalt und Sorm), so daß alle Erkenntnis notwendigerweise durch beide zugleich bestimmt wird. Dieses Derstandeselement in unserer Erfahrung, diese notwendigen Begriffe, die von unserer Wahrnehmung unabhängig sind (vor aller Wahrnehmung, obwohl nur auf Grund der Wahrnehmung zum Bewußtsein kommend), bestimmen den wissenschaftlichen Charakter unserer Erfahrung.

Jedoch mit dem wissenschaftlichen Charakter der Erfahrung ist noch nicht die Wirklichkeit der Erfahrung gegeben. Wissenschaftliche Denknotwendigkeit ist noch keine Wirklichkeit und Objektivität. Das ist nun das schwerste Problem, wie es mit dem objektiven Charakter der Erfahrung, mit dem Wirklichkeitswert unseres Bewußtseins bestellt ist. Sowohl der sensualistische als auch der idealistische Erfahrungsbegriff streben danach, die Objektivität der Erfahrung zu beweisen, der sensualistische durch Berührung des Subjekts mit dem Objekt, der idealistische durch die Annahme des notwendigen Zusammenshangs im Bewußtsein. Aber damit bleiben beide doch innershalb der Vorstellungen des Subjekts, beweisen also nicht die Objektivität unserer Vorstellungss und Denkwelt.

So muß der idealistische Erfahrungsbegriff durch einen realistischen ersetzt werden, indem zu der äußeren An= schauung, welche im hinblick auf die sinnliche Erfahrung den Begriff der Wirklichkeit des Objekts begründet, die innere Anschauung hinzugefügt wird. Die Wirklichkeit der Erfahrung (gegenüber der bloßen Möglichkeit) wird durch Anschauung bestimmt. Bei der sinnlichen Wahrnehmung gibt die Anschauung die Gewißheit, daß man es mit konkreten und besonderen Dingen zu tun hat. Und insofern man Gewiß= beit hat, es mit besonderen, konkreten Dingen zu tun zu haben, hat man Gewißheit der Wirklichkeit. "Der Begriff ist immer Zusammenfassung mehrerer Möglichkeiten; deshalb kann er niemals mit der unmittelbaren Wirklichkeit sich verbinden; sobald dagegen die Dorstellung in unserm Bewußtsein von der Art ist, daß sie als absolut verschieden gegenüber allen andern Dorstellungen erscheint, alsdann stellt sich die Gewißheit ein, daß wir es mit Wirklichkeit zu tun haben."

Gerade das aber geschieht bei der Anschauung. Sie hat aber nun nicht nur Bedeutung im Jusammenhang der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch für den Anteil, den die gunktion unseres Verstandes an der Erfahrung hat: es ist für unser Erkennen bezeichnend, daß es stets von der Sicherheit begleitet ist, daß die Ordnung, die der Verstand in die Dielheit der sinnlichen Wahrnehmung hineinbringt, an der Wirklichkeit als bestehend erwiesen wird. Wir haben die unmittelbare Sicherheit, daß das Snftem der einzelnen Begriffe, in denen der Zusammenhang der Erfahrung sich uns darbietet, nicht ein loses Nehwerk ist, das wir willkürlich verändern können, vielmehr, daß es im Wesen der sinnlichen Wahrnehmung liegt, unter der Einheit gusammengefaft zu werden, die in den Begriffen unseres Verstandes zum Ausdruck kommt. Zu den einzelnen Akten unserer sinnlichen Wahrnehmung muß die Einheit unseres Selbstbewußtseins hinzukommen, wenn wir den Zusammenhang der Erfahrung als Wirklichkeit begreifen wollen. In dieser Catsache unseres Selbstbewußt= feins haben wir es dann mit einer zweiten form von Anschauung zu tun. Man kann sie als innerliche Anschauung befinieren, die neben der die einzelne Wahrnehmung begleitenden äußeren oder sinnlichen Anschauung herläuft. Sür den Begriff der Erfahrung bekommt sie insofern Bedeutung, als sie die Gewißheit der Einheit der Wirklichkeit ift. "Die Gewißheit der Wirklichkeit haftet an der Erfahrung insoweit, als sie der Einheit unseres Selbstbewuftseins entspricht, und umgekehrt: soweit die Erfahrung als eine Einheit begriffen werden kann, insoweit ist uns die Wirklichkeit der Erfahrung verbürgt."

Indessen, wenn nun so der Begriff der Anschauung und infolgedessen auch der damit korrespodierende Begriff der Wirklichkeit nicht eindeutig ist, sondern sich in mehrfacher hinsicht als Kriterium der Erfahrung erweist, so erhebt sich die Frage und läßt sich nicht abweisen, ob in dieser doppelten hinsicht die erkenntnistheoretische Bedeutung der Anschauung erschöpft ist, und ob unsere Erfahrung mit diesen beiden Formen der Anschauung unserer wissenschaftlichen Erfahrung von der Natur die ganze Wirklichkeit umfakt. Das Ver-

hältnis von Erfahrung und Wirklichkeit ist erst vollständig erkannt, wenn man nicht allein weiß, inwiesern die Erfahrung als Wirklichkeit gelten kann, sondern nicht minder muß man wissen, inwiesern die Wirklichkeit sich in der Erfahrung erschöpft. Es ergibt sich das Problem der Vollständigkeit der Erfahrung. Sowohl die sinnliche Anschauung als auch die innere Anschauung stellen dies Problem der Vollständigkeit der Erfahrung; beide sind nicht imstande zu beweisen, ob wir es mit der ganzen Wirklichkeit zu tun haben oder nur mit einem besonderen Sall der Wirklichkeit. Die auf beiden beruhende wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis besitzt in keiner Weise das Vermögen, über die Grenzen der Wirklichkeit etwas auszusagen.

Bei diesem Unvermögen der wissenschaftlichen Erkenntnis ist es nun gerade das Kennzeichen der Religion, daß sie die Frage nach der Dollständigkeit der Erfahrung beantwortet. Denn das Gemeinschaftliche aller religiösen Vorstellungen ist, daß sie die Überzeugung von der Unsvollständigkeit der uns gegebenen Erfahrung zum Ausdruck bringen. Wie auch im einzelnen der Inhalt der religiösen Vorstellung beschaffen sein mag, alle haben sie doch das gemeinsam, daß sie die Welt, die vor unsern Augen liegt, nur als einen Ausschnitt oder als einen Spiegel der Wirklichkeit begreisen. Das Wesen aller religiösen Weltanschauung besteht in der Überzeugung, daß die Welt der sinnlichen Erfahrung mit dem Ganzen der Wirklichkeit nicht zusammenfällt, daß vielmehr die Welt der sinnlichen Erfahrung die Aufgabe stellt, das Ganze der Wirklichkeit zu suchen.

Dies Ganze der Wirklichkeit wird dann von der Religion in der Welt des Übersinnlichen gefunden. Das ist nicht in dem Sinn gemeint, daß das wissenschaftliche Verständnis der Welt (Natur) nicht möglich sei ohne die hypothese einer überssinnlichen Welt. Das wissenschaftliche Verständnis der Welt hat es vielmehr stets nur mit der Erkenntnis zu tun, die in den beiden Formen der äußeren und der inneren Anschauung ihre Grundlage hat, und daher bietet der Begriff des Überssinnlichen für das Verständnis der Welt keine hilfe. Der Begriff des Überssinnlichen macht die sinnliche Erfahrung in

keiner Weise für den Derstand begreiflich, aber er bringt gegenüber der durch den Derstand begriffenen Erfahrung eine Wirklichkeit zum Ausdruck, durch die der Begriff der Erfahrung einen neuen, tieferen und höheren Sinn erhält.

Mit den beiden Formen von Anschauung, welche auf die uns gegebene Erfahrung Bezug nehmen, hat diese Überzeugung von der Unvollständigkeit der sinnlichen Erfahrung (einschließlich der Überzeugung von der übersinnlichen Welt) das gemeinsam, daß sie 1. den Charakter der unmittelbaren Gewißheit hat, und 2. daß sie auf den Wirklichkeitswert der Erfahrung sich bezieht: durch beides erweist sie sich auch als eine Form der Anschauung. Doch sie unterscheidet sich von der äußeren und der inneren Anschauung dadurch, daß sie die Wirklichkeit der Erfahrung an ihrer Vollständigkeit mißt: insofern haben wir es bei der Anschauung des Übersinnlichen mit einer besonderen Form der Anschauung zu tun. Besonderheit, Selbständigkeit, Eigenart sind es, die den Wirklichkeitswert der Anschauung vom Übersinnlichen erst vollkommen machen.

So begriffen — als Anschauung des Übersinnlichen und als Antwort auf die Frage, die die natürliche Erfahrung nach der Vollständigkeit der Erfahrung stellt - ist Religion nicht mehr etwas Zufälliges und Willkürliches, das religiöse Problem ist nun nicht nur vorhanden für den, der (mit Kant) nur bei Einstellung des Glaubens an Gott seine moralische Verpflichtung als sinnvoll begreifen kann, wir brauchen auch nicht (mit Schleiermacher) zu warten, ob in uns der Sinn für die endliche Begrenztheit unseres Daseins erwacht, aus dem dann das religiöse Bewußtsein erst gefolgert werden muß sondern es ist nun im Leben aller Menschen kein Augenblick, in dem das Problem der Religion nicht vorhanden wäre, da in jedem Augenblick entschieden werden muß, ob wir die Welt der sinn= lichen Erfahrung für das Ganze der Wirklichkeit halten oder nicht. Die Frage nach der Vollständigkeit der Erfahrung ist in jedem Sall mit der Tatsache unseres Bewuftseins gegeben. damit dann auch die Religion. Religion ist eine besondere Sorm der Anschauung, nicht ein besonderes Organ,

sondern ein Moment der Erfahrung, ein Moment in jeder Erfahrung, Koeffizient aller Erfahrung, die den für alles Erkennen grundlegenden Begriff der Erfahrung von der ihm anhaftenden Unvollkommenheit befreit.

So also hat das religiöse Problem seinen Platim Zusammenhang der Erkenntnistheorie; so ist auch die wesentliche und notwendige Bedeutung der Religion im Zusammenhang des menschlichen Bewußtseins erwiesen. —

Doch nun ist es notwendig, nach solcher Bestimmung der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Anschauung vom Übersinnlichen auch anzuzeigen, daß in der Cat die Anschauung vom übersinnlichen das Wesensmerkmal aller Religion ift, und daß die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Religion sich von hier aus begreifen läßt. Das zeigt Stange zunächst an einigen all= gemeinen religiösen Stimmungen, die sich anschließen an das Naturgefühl, an große Stunden in dem Leben der Menschen und an das Schuldgefühl auf dem Gebiet des person= lichen Cebens der Menschen. Bei Betrachtung 3. B. der See oder des Sternenhimmels fühlt der Mensch die Beschränktheit seiner sinnlichen Anschauung, und in der Unzulänglichkeit des Augenblicks geht ihm der Eindruck der Unzulänglichkeit des Bewuftseins gegenüber der Wirklichkeit auf. Ober wenn in dem Ceben des einzelnen oder auch eines Volkes die großen Stunden kommen, in denen für einen Augenblick die Alltäglichkeit unterbrochen wird, und der Mensch sich auf sich selbst besinnt, dann tritt ihm mit lebendiger Klarheit das Bewußtsein vor die Seele, daß der Wechsel von Freude und Leid, der Kreislauf von Sterben und Geborenwerden doch nicht der lette Sinn unseres Cebens sein kann. Oder wenn jemand unter seiner Schuld zusammenbricht und die Stimme des Gewissens hört (doch nicht nur als hinweisend auf die Normen des Gemeinschaftslebens, sondern) als ein Urteil einer über die Grenzen des natürlichen Lebens hinaus geltenden Autorität . . . in allen drei Sällen ist es ein Sichausstrecken nach einer Welt des Unsichtbaren, welche wohl für unsere Sinne verborgen ift, der gegenüber aber tropdem die gange Welt der sinnlichen

Erfahrung nur als ein Schatten, als eine Weissagung er-

Nicht minder findet diese Religionstheorie ihre Befestigung in der Religion der Geschichte. Wenn das Wesen der religiösen Anschauung darin zu sehen ist, daß sie ein Exponent an der sinnlichen Erfahrung ift, fo läft es fich verfteben. daß auch der konkrete Inhalt der religiösen Anschauung sich nach der konkreten Bedeutung bestimmen wird, die die sinnliche Erfahrung an einzelnen hat. In der bestimmten sinnlichen Erfahrung sind nun drei Sphären möglich, und zwar dreierlei Weltbewußtsein: ein Weltbewußtsein, orientiert an der natur, ein Weltbewußtsein, orientiert am Ceben (am denkenden Leben des Geistes), und ein Weltbewuftsein in der Sphäre des persönlichen Lebens (Willenslebens). Und wie so die sinnliche Erfahrung uns nur dadurch zum Weltbewuftsein werden kann, daß sie uns entweder als Natur oder als Leben oder als persönliches Leben erscheint, so kann die durch die Religion uns verbürgte Wirklichkeit stets nur durch den Gegensak zu diesen verschiedenen Seiten des Weltbewuftseins zu besonderer Bestimmtheit gelangen.

Bei dem Weltbewuftsein, das orientiert ist an der Natur, wird die religiöse Anschauung konkret als Glaube an eine überfinnliche Macht; bei dem Weltbewußtsein, das orientiert ist am Leben, wird sie Glaube an einen unendlichen Geist, und endlich bei dem Weltbewuftsein, das orientiert ist am persönlichen Leben, wird sie Glaube an einen absoluten Willen.1) hier entspringt die Gottesidee. Aus der Zusammenstellung dieser drei Grundbegriffe: übersinnliche Macht, unendlicher Geist, absoluter Wille ergibt sich, daß das Gottesbewußtsein nichts anderes ist als die bestimmte Sorm unseres religiösen Bewuftseins. Wie das Weltbewuft= sein die sinnliche Erfahrung in concreto ist, so ist das Gottesbewuftsein die religiöse Erfahrung in concreto. Der Gottesbegriff bildet den Übergang von der erkenntnistheoretischen Tatsache der religiösen Anschauung zu der geschichtlichen Erscheinung der Religion.

¹⁾ Dgl. die "Belebung" der religiösen Metaphnsik bei Fries=Otto.

Aber damit ist zugleich gesagt, daß alles geschichtliche Verständnis der Religion an diese Analogie des Gottesbegriffes anknupfen muß. In den drei Momenten, die fur den Gottes= begriff von wesentlicher Bedeutung sind, haben wir einen Maßstab zur Beurteilung, was den besonders reli= giösen Gehalt in den verschiedenen geschichtlichen Religionen ausmacht; darin — und nicht 3. B. nach Stanges Urteil, in der Unterscheidung nach Polytheismus oder Monotheismus, auch nicht in einer Unterscheidung nach Naturreligionen oder ethischen Religionen; statt dessen wird man den besonders religiösen Inhalt der verschiedenen geschichtlichen Religionen nur dann erkennen können, wenn man sein Augenmerk darauf richtet, inwiefern die den Gottesbegriff konstituierenden Saktoren in ihr zu ihrem Recht kommen. — Stange hält es auch bei seiner erkenntnis-theoretischen Einsicht in das Wesen der Religion für unmöglich, die Geschichte der Religionen unter dem Gesichtspunkt der Evolution zu betrachten. "Es ist richtig", erklärt er an mehreren Stellen, "daß die erkenntnis-kritische Aussage über das Wesen der Religion die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Geschichte der Religion unmöglich macht." Er hält diesen Gedanken der Entwicklung für eine spekulative Konstruktion, die mit den Tatsachen der Religionsgeschichte in Streit kommt: wo ist die niedere Religionsform, die im Begriff ist, sich zu einer höheren zu entwickeln? Es besteht außerdem auch tatsächlich nicht ein solches Entwicklungsband zwischen der einen und der andern Religion; auch stellt die evolutionistische Konstruktion, um den allmählichen, stufenweisen Aufstieg des religiösen Lebens der Menschheit zu konstruieren, stets ein Moment der Religion auf Kosten der andern ungebührlich in den Vordergrund. Die Geschichte der Religion, so meint Stange — mit Recht —, ist kein beständig fortschreitender Prozeß der Dervollkommnung, sondern ein abwechselndes Vorherrschen und Wiederzurücktreten der für alle Religion eigenartigen und konstituierenden Gedanken, sie ist kein beständiger und zusammenhängender Sortschritt in der einen Religion und von der einen zur andern . . . — Dem= gegenüber aber meine ich nun: es läßt sich doch, auf den großen Jusammenhang und das ganze religiose Leben der Menschheit

auf Erden gesehen, ein Aufsteigen des religiösen Lebens auf immer höhere Stufen, von der Natur= gur geistigen und dann zur sittlichen Religion wahrnehmen. Dieses Aufsteigen hält aleichen Schritt mit dem Aufsteigen des geistigen und person= lichen Lebens der Menscheit im allgemeinen. Und ich meine auch, daß dies nicht in Streit kommt mit Stanges Einsicht in das Wesen der Religion, im Gegenteil, es stimmt gerade besonders mit ihr überein: wenn Religion ein Koeffizient der natürlichen Erfahrung ist, wenn die religiöse Erfahrung in concreto sich nach der sinnlichen Erfahrung in concreto richtet, und von drei Gottesvorstellungen (Glaube an einen absoluten Willen, an einen unendlichen Geist und an übersinnliche Macht) übereinstimmend mit den drei Weltvorstellungen (je nachdem es mehr orientiert ist am persönlichen Sein. Leben oder an der Natur allein) die Rede ist, dann werden doch auch sicher wohl wie im Weltbewußtsein, so auch im Gottesbewußtsein Stufen zu erkennen sein, und nicht minder wird ein Gleichlaufen in dem Aufsteigen der Gottesvorstellungen und Weltvorstellungen beobachtet werden können. Denn wenn auch Stange der Meinung ist, daß in jeder vollständigen Weltvorstellung die drei Stufen deutlich sind und bleiben und so auch in jeder vollkommenen Gottesvorstellung, er ist doch sicher auch der Ansicht, daß das Weltbewuftsein gunächst auf einer Stufe gestanden hat, auf der es vornehmlich an der Natur orientiert war; dann ist es auf eine Stufe emporgestiegen, auf der es orientiert war am denkenden Geistesleben, das erwacht war; und endlich stieg es noch höher auf die Stufe, auf der das Bewuftsein eines persönlichen Seins lebendig wurde: ebenso war es ein Aufsteigen bei dem Gottesbewuftsein vom Glauben an eine übersinnliche Macht zu dem Glauben an einen un= endlichen Geist, bis das Gottesbewuftsein die höchste Stufe erreichte, den vollen Glauben an einen absoluten Willen, an eine "persönliche Gemeinschaft mit einem persönlichen Gott", wobei die früheren Stufen vom Glauben an die Macht und den Geist nicht fortfielen, nur übertroffen wurden in dem persönlichen Verhältnis zu Gott, "in der persönlichen Bekanntschaft mit der Gottheit."

So sind die drei Sphären im Gottesbewuktsein (im 3ufammenhang mit den drei Sphären im Weltbewuftsein), die Stange aufzeigt, wohl ähnlich "the worlds greet altar-stairs, that slope through darbness up to God" und augleich "the descending stages over whose ways the Ultimate Power has come down to the world, to manking", nach dem Wort von henry W. Clark 1), in umgekehrter Reihenfolge: die aufsteigenden Stufen der religiösen Erfahrung sind die Stufen des hinabsteigens, des hineinsteigens von Gott, kurg gesagt: der Offenbarung. Offenbarung aber ist Ergangung der religiösen Erfahrung. Das ist auch Stanges Ansicht. Auch er erklärt infolge seiner erkenntnistheoretischen Einsicht in das Wesen der Religion, daß in der religiösen Erfahrung sich Gott offenbart, daß in dem Junehmen der religiösen Erfahrung ein Zunehmen der Offenbarung stattfindet, so daß in "der unmittelbaren Gewifheit persönlicher Gemeinschaft mit Gott, in der biblischen Religion, besonders im Christentum", in der vollendeten und vollkommenen religiösen Erfahrung die vollkommene und vollendete Offenbarung Tatsache ist. (Nur allerdings meine ich, daß Stange dies deutlicher hätte ableiten muffen und können, als er es getan hat.)

Es ist, wenn hier Stange in der Behandlung des "Problems der Religion" zulett bei der religiösen Ersahrung zu der Offenbarung kommt, ein deutliches Nachwirken seiner früheren Einsichten zu spüren, daß von Offenbarung allein im Christentum und daher von den andern Religionen nur als von falschen, unwahren Scheinreligionen die Rede sein könne; man dürse da nicht reden von unvollkommenen Religionen und unvollkommener Offenbarung, sondern nur von "keiner Offenbarung" und von "keiner Religion". Denn welche Auffassung ist es anders als eben diese, wenn Stange am Schluß von "Christentum und moderne Weltanschauung" als ein Mittel zur Unterscheidung der Religionen (nachdem er die Unterscheidung der evolutionistischen Anschauung verworsen hat) solgendes ausführt: es macht einen Unterschied aus, ob "das Göttliche nur als Potenzierung oder Idealisierung des in der sinnlichen Ersahrung Gegebenen

¹⁾ vgl. "The Philosophy of Christian Experience" 1906.

porkommt, und ob die Erfüllung der sinnlichen Erfahrung durch die Welt des Übersinnlichen ein Unterordnen des göttlichen Cebens unter die Welt ist, die Götter die Wünsche und Ideale der Menschen sind und nur zur Derwirklichung der menschlichen Wünsche und Ideale dienen, das Göttliche den Menschen nur als die höchste Vervollkommnung alles dessen erscheint, was er im Zusammenhang des sinnlichen Lebens kennen lernt . . ., oder ob das göttliche Leben ihm die Offenbarung eines neuen, wesentlich andersartigen Cebens ist und die Erfüllung der Wirklichkeit durch die Wirklichkeit Gottes nicht davon abhängt, daß der Mensch sich die Gottheit unterordnet, sondern davon, daß die Gottheit dem Menschen seinen Willen offenbart. Insofern kommt es dann zu zwei wesentlich voneinander verschiedenen Arten von Religion, von denen die eine auf der natürlichen Bestimmtheit der menschlichen Gedanken, die andere auf Offenbarung beruht." Jedoch, - solche Gegenüberstellung von "natürlicher Bestimmtheit und religiöser Offenbarung" liegt nicht in der Linie von Stanges erkenntnis-theoretischer Einsicht in das Wesen der Religion, durch die vielmehr ausgesprochen wird, daß auch bei natürlicher Bestimmtheit des Gottesbewuftseins von Offenbarung geredet werden könne, wenn auch gang im Anfang, von unvollständiger Offenbarung. Dafür bringt Stange übrigens einige Seiten weiter selbst den Beweis, wenn er bezeugt: "Wenn wir den Begriff der Offenbarung anwenden, so wollen wir damit nur sagen, daß die religiösen Dorstellungen, mit denen wir es zu tun haben, nach form und Inhalt durch die der religiösen Anschauung entsprechende Wirklichkeit bestimmt werden. Es bleibt deshalb auch grundsätzlich durchaus die Möglichkeit bestehen, daß hie und da einzelne Spuren von solcher Erfahrung auch in denjenigen Religionen sich finden, welche wir in der Regel als die heidnischen Religionen bezeichnen, während es auf der andern Seite freilich unbezweifelbar ist, daß der inpische Charakter der Offenbarungs= religion nur in der biblischen Religion seine Derwirklichung gefunden hat." Stellen wir dies zurück, so sieht Stange mit Recht in der driftlichen Religion "die der (vollkommenen) religiösen Anschauung entsprechende (vollkommene) Wirklichkeit" gegeben, die der vollkommenen religiösen Erfahrung entsprechende

vollkommene Offenbarung: in dem Christentum, in dem Religion Gemeinschaft mit Gott ist (nicht ein Verhältnis zu einer Macht oder mit einem Geiste nur, sondern) Gemeinschaft mit Gott, ein Verhältnis der Wechselwirkung und Gemeinschaft zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen — "unmittelbare Gewißsheit persönlicher Gemeinschaft mit Gott." —

Hier, wo wir zum Christentum kommen, ist nach Stanges Meinung die Aufgabe der Religionsphilosophie beendet, und die Aufgabe der christlichen Theologie beginnt; es wird uns nun aber wichtig sein, zu zeigen, wie sich die christliche Theologie an die religions=philosophische Einsicht in das Wesen der Religion anschließt.

Wir werden mit ihm einsehen, daß es schon von wesentslicher Bedeutung für die heutige christliche Theologie und für das Christentum ist, wenn bewiesen ist, daß der für das Christentum zentrale Begriff von Offenbarung das wissenschaftsliche Derständnis der Religion zum Abschluß bringt, insofern er die Religion als ein besonderes Gebiet von Erfahrung begreift, daß er "in dem erkenntnisstheoretischen Derständnis der Religion seine Begründung sindet", ja noch mehr, es wird für uns von Bedeutung sein, für Stange das Christentum als vollkommene Offenbarung in Beziehung zu sehen mit der für ihn höchsten religiösen Erfahrung.

Seine religionsphilosophischen Gedanken führt Stange in gedrängter und doch klar verständlicher Form noch einmal aus in seiner Schrift "Die Religion als Ersahrung" (Bertelsmann 1919). Diese Schrift ist aber weitershin insofern wichtig, als sie einerseits im letzen Kapitel den religionsphischen Gedankengang "weiterführt und vertieft", indem von dem Problem zu der Ersahrung der Religion übergegangen, dabei aber vor allem die Bedeutung des Willens und des Erlebens betont wird, und andrerseits in drei ausführlichen "Anmerkungen" eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Einwänden gegen die religionsphilosophische Begründung bietet. — Bei der kurzen Darlegung dieser Gedanken muß im Auge behalten werden, daß naturgemäß infolge der schwierigen erkenntnistheoretischen Fragen eine allzu große Kürze die Klarheit etwas beeinsträchtigen muß:

1. "Die Aufgabe einer Theorie der religiösen Erfahrung." Alle Bedenken gegen die Religionsphilosophie, als ob durch sie eine Abhängigkeit der Religion von der Wissenschaft erstrebt würde, sind un= begründet. Sie waren begründet in der vorkantischen Zeit der Gottes= beweise, in der man die Aussagen des Glaubens in die Sphäre des Wissens zu erheben suchte. K.'s bleibendes Verdienst ift aber demgegenüber, daß er die Grengen der natürlichen Vernunft erkannte und betonte, daber für immer eine Abhängigkeit des Glaubens vom Wissen unmöglich machte. Seit ihm besteht die Aufgabe der Religionsphilosophie darin, die Religion als einen wesentlichen Bestandteil im Zusammenhang des mensch= lichen Bewuftseins nachzuweisen. Gegenüber diesem neuen Ansat in der Religionsphilosophie bei K. muß auch die religionsgeschichtliche Methode, die die Religion aus den elementaren psychischen Lebensvorgängen (Surcht, Selbsterhaltungstrieb, Phantasie; kausales Denken . .) zu erklären versucht, als ein Rückfall bezeichnet werden, da sie die Religion grundsätzlich nicht als eine selbständige Größe, sondern als eine abgeleitete Erscheinung auffaßt. Die Aufgabe der Religionsphilosophie bleibt auch ihr gegenüber bestehen und ist notwendig, da wir ein Interesse daran haben, unser geistiges Leben als eine Einheit denkend zu begreifen.

2. "Kants Theorie der Erfahrung und die Religion."

So groß auch K.'s Bedeutung für die Geschichte der Religionsphilosophie im Hinblick auf die Problemstellung ist, er selbst hat das Problem der Religion nicht in hinreichender Weise gelöst. Schon in seiner Cheorie des menschlichen Bewußtseins ist sein Phänomenalismus, seine Stellungnahme gegenüber dem Wirklichkeitsproblem verhängntsvoll, da der für sede Religion grundlegende Begriff der Wirklichkeit bei K. zum mindesten nicht klar genug herausgearbeitet wird. Dor allem aber ist seine Gleichsetung der Religion mit der Moral entschieden abzulehnen. Diese Gleichsetung bei K. widerspricht sowohl den logischen Gesetzen und seinen eigenen ethischen Doraussetzungen wie auch der Einheitlichkeit unseres Bewußtseins. (Siehe vor allem S. 31 f.) K. fällt doch wieder in einen theoretischen Gottesbeweis zurück und weiß weiterhin nicht den Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu begründen.

3. "Die religiöse Erfahrung als Erkenntnisproblem."

Jede Cheorie über das Wesen der Religion muß vom Bewußtsein und daher vom Erkennen ausgehen, d. h. aber weiter von dem, was uns zuerst und unmittelbar gegeben ist. Dabei müssen alle fremden Begriffe, vor allem alle physiologischen Begriffe ferngehalten werden; nur die Logik darf zu Worte kommen. Neben das rein begriffliche (wissenschaftiche) Erkennen durch die Sinnlichkeit und den Verstand (Inhalt und Sorm) tritt die "Anschauung", die zum Maßtab für den Wirklichkeitswert des Erkennens wird. Unter "Anschauung" verstehen wir dann ein doppeltes, je nachdem sie sich auf die Sinnlichkeit oder auf den Verstand bezieht und dadurch äußere oder innere Anschauung ist. Sür die äußere Anschauung ist der räumliche Charakter unserer Vorstellungen, für die innere Anschauung der zeitliche Charakter unserer Vorstellungen das Merkmal. Nun aber ergibt sich sowohl aus dem Nebeneinander der äußeren und inneren

Anschauung (der Begriff der Wirklichkeit ist in Gefahr, doppeldeutig zu werden) wie auch aus der Eigentümlichkeit jeder der beiden Anschauungen die Frage nach der Vollständigkeit der in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Wirklichkeit, d. h. die Frage der Religion. Die Beantwortung dieser Frage ist im Zusammenhang der sinnlichen Erfahrung nicht möglich, das beweist schon der ständige Wechsel der verschiedenen Möglichkeiten in der Antwort (Materialismus und Idealismus), sondern ist nur möglich, wenn es neben der äußeren und inneren Anschauung "noch eine eigentümliche Art von Anschauung gibt, welche sich auf einen jensetts der sinnlichen Erfahrung liegenden Tatbestand bezieht". Damit ist aber zugleich erwiesen, daß die Religion keine zufällige Erscheinung genannt werden darf, sondern daß das Problem der Religion sich immer und notwendig aus dem Begriff des Bewußtseins ergibt, die Religion also wie jeder andere Tatbestand des bewußten Lebens sest verankert ist.

4. "Die religiöse Erfahrung als Erlebnis."

Dom Problem jum Erleben der Religion werden wir durch unser Bewußtsein als eine praktische Größe geführt. "Die Cotalität der Wirklichkeit läft sich nicht durch Begriffe bestimmen, kann aber erlebt werden." Das unmittelbare Erleben lehrt uns den Anfang aller grömmigkeit in der Andacht erkennen, d. h. in dem Erleben des Geheimnisses der Wirklichkeit. Dies Erleben führt dann weiter gur Ehrfurcht, d. h. es führt uns zur Unterordnung unserer Gedanken unter den höheren Wert des Irrationalen, und es wird dann endlich zu einer persönlichen Anrede, zum Gebet. So ist denn, wenn auch in vollkommen anderem Sinn als bei Kant, "der Primat der praktischen Vernunft für die Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins jum Ausdruck gebracht". Jugleich ergeben sich bei dieser Betonung des Willens und Erlebens zwei wichtige Makstäbe für die Ausgestaltung des religiosen Bewußtseins im einzelnen: 1. nur der wollende Mensch kann Gott erkennen und 2. das Erkenntnis= mittel ist das Gebet. Daher kann auch die Theologie ihre Aufgabe nur dann lösen, wenn sie sich ihre Magstabe bei der Arbeit aus dem Gebets= leben geben läft.

II. Dogmatik.

1. Theologie und Anthropologie.

Titten in Stanges durch seine Religionsphilosophie bestimmte Einsicht in das Wesen des Christentums führt uns schon eine Stelle in seinen "Theologischen Auffähen" (über die lutherische Cehre von der Prädestination): "Es ist ein verhängnis= poller Irrium, wenn man die lutherische Lehre von der Prä= destination aus dem Begriff der göttlichen Schöpferwirksamkeit ableiten will (wie die Reformierten die Prädestination ableiten). Denn obwohl die schöpferische Tätigkeit Gottes die Bedingung für alles natürliche Sein ist, so erschöpft sich doch der Wille Gottes in dieser hervorbringung der kreatürlichen Welt nicht. Gott hat vielmehr diese Welt nicht ohne Absicht geschaffen. hat ihr ein Ziel gesteckt, das sie erreichen soll. Daher sprechen wir neben der schöpferischen Tätigkeit Gottes auch von einem fordernden Willen Gottes. Dann aber wird es auch not= wendig, daß wir einen Unterschied machen in der Kreatur, insofern nur die vernünftige Kreatur imstande ist, diesen Willen Gottes zu vernehmen. Und wenn wir so den Menschen von der übrigen Schöpfung aussondern, bringen wir zum Ausdruck, daß es in der Welt eine besondere Sphare gibt, nämlich die Welt des persönlichen Lebens. In dieser Welt des persönlichen Lebens haben wir es nun nicht mehr mit unmittel= barer Schöpfung Gottes zu tun: das persönliche Leben betätigt sich vielmehr in einem gegenseitigen Willensverhältnis des menschlichen und des göttlichen Willens. Daher ist jede Deränderung auf dem Gebiet des persönlichen Lebens dadurch bestimmt, daß der eine Wille sein Verhältnis zu dem andern verändert. Daraus folgt, daß auch Gottes Wirken auf dem Gebiet des persönlichen Lebens sich nur in den Formen per= sönlicher Einwirkung vollziehen kann. So wird dann deutlich, daß die Prädestination nicht mit Gottes schöpferischer Wirksam=

keit zusammenhängt. Denn bei der Prädestination geht es um das heil des Menschen. Das heil des Menschen besteht aber in der Gemeinschaft mit Gott. — Gemeinschaft mit Gott ist kein Werk der Schöpfung, sondern eine persönliche Beziehung zwischen dem Menschen und Gott."

Aber auch schon in der Schöpfung wie auch in der Regierung der Welt (Vorsehung), bezeugt sich Gott als per= fönlicher Wille. Schon die Begriffe "Schöpfung" und "Dorsehung" im driftlichen Gottesbegriff zeigen Gott nicht deistisch als lette Ursache der Welt oder pantheistisch als zusammenfallend mit der Weltordnung, sondern stellen Gott als Willen und die Welt und die Ordnung in der Welt als Gottes Tat hin. Abgesehen davon, daß der Begriff "lette Ursache" sinnlos ift (denn wir bleiben mit dem Begriff "Ursache" stets innerhalb des Umfangs der Welt, und eine Ursache setzt stets wieder eine Ursache voraus), wird der Begriff "Ursache", angewandt auf das Verhältnis Gottes zur Welt, letztere auch zu etwas Not= wendigem machen, was nicht in dem Verhältnis Gottes zur Welt liegen kann. Es ist nicht die Kategorie von Ursache und Wirkung, die für das religiose Bewuftein das Verhältnis Gottes zur Welt ausdrückt, "es ist vielmehr der Begriff des Willens, den wir auf das Verhältnis Gottes zur Welt anwenden. Sur den driftlichen Gottesglauben ist von wesentlicher Bedeutung, daß der Bestand der Welt und die Geschichte in ihr als eine Tat des göttlichen Willens sich begreifen läkt, was wir in den Worten "Schöpfung" und "Vorsehung" aussprechen."

Nun aber erhebt sich die Frage, ob das Verhältnis des göttlichen Willens zur Welt ausschließlich im hindlick auf das Bestehen der Welt und der in ihr herrschenden Ordnung in Anwendung kommt; für den christlichen Gottesglauben sind die eigentlichen Taten des göttlichen Willens nicht die, die von Gottes Kraft (der Schöpfung) und von seiner Weisheit (der Vorsehung) zeugen, wir können vielmehr vom Willen im eigentlichen Sinn erst dann reden, wenn wir auch die Motive des Willens kennen. Die Taten des göttlichen Willens aber, aus denen wir die Motive, die innerliche Bestimmtheit, den Inhalt des göttlichen Willens (heiligkeit und Liebe) kennen Iernen, können

nicht Schöpfung und Vorsehung selbst sein; es müssen Vorfälle von besonderer Art sein, Vorfälle, die nicht schon mit dem Bestande der Welt und der in ihr herrschenden Ordnung gezeben sind. So bringt also die Analogie des christlichen Gottesbegriffs uns zu der Vorstellung von einem Geschehen, das sich von allem natürlichen Geschehen wesentlich unterscheidet: neben die Begriffe Schöpfung und Vorsehung tritt der Begriff der heilsgeschichte. In doppelter Weise bestimmen wir den Begriff: 1. Wir sprechen von heilsgeschichte nur dann, wenn die Motive des göttlichen Willens uns erkennbar werden, und 2. Die Motive des göttlichen Willens können uns nur erkennbar werden unter der Voraussetzung, daß es ein Geschehen in der Welt gibt, das wir durch die Begriffe Schöpfung und Vorzsehung nicht vollständig verständlich machen können. Das ist die Geschichte der Wunder.

Stange legt besonderen Nachdruck darauf, daß bei dem christlichen Gottesbegriff der Begriff der heilswunder nicht nur haltbar, sondern unentbehrlich ist. Es ist nicht so, daß der Begriff der heilsgeschichte, d. h. der Wunder, sich zur Not in den Zusammenhang des christlichen Gottesbegriffes einfügen läßt, der Begriff der heilsgeschichtlichen Wunder ist vielmehr ein wesentlicher und integrierender Teil des christlichen Gottesglaubens. In dem Begriff der heilswunder kommt der christliche Gottesglaube erst zur Vollendung, weil wir nur bei Voraussehung der Wunder davon reden können, daß der Wille Gottes als ein persönlicher, d. h. als ein von bestimmten Motiven geleiteter Wille offenbar wird.

Wunder: Stange redet hier nicht von einer Durchbrechung des Naturzusammenhangs, sondern von einer Seststellung einer Wirklichkeit, die über die Naturwelt hinaus=liegt, nämlich der persönlichen Willenswirklichkeit Gottes. Don Wunder als Durchbrechung des Naturzusammen=hangs kann nur die Rede sein bei einem engen Naturbegriff, der eine andere Wirklichkeit als die der naturgesehlichen Geschichte nicht kennt. Bei einem mechanistischen Natur=begriff wird Wunder Durchbrechung des Naturzusammenhangs und daher unmöglich sein müssen, nicht aber bei einem idea=listischen Naturbegriff, der schon anerkennt, daß die

Wirklichkeit, die wir Natur nennen, nicht innerhalb unseres Bewußtseins liegt, daß die Natur die durch unfern Der= stand gedachte Erscheinungswelt ift. Bei solchem Naturbegriff wird jede Abweichung von der Regel nur die Unvollkommen= heit unseres Erkennens bezeugen, wird ein Beweis dafür sein, daß die Sormeln, mit denen wir die innerliche Erfahrung gu begreifen versuchen, noch nicht vollständig sind, oder daß es neben der Wirklichkeit, die wir mit dem Verstande begreifen, einen Bereich der Wirklichkeit gibt, der über den Begriff unseres Verstandes hinausliegt. Sowie der Verstand nicht die einzige Quelle unseres Erkennens ist, so erschöpft sich die Wirklichkeit auch nicht in den Begriffen des naturgesetzlichen Geschehens; schon die Catsache weist darüber hinaus, daß auch das Bestehen jedes einzelnen Dinges nicht aus den Naturgesetzen oder ihrem Zusammenwirken allein erklärt werden kann. Der Begriff des Wunders sett voraus, daß es eine Wirklichkeit gibt, die nur durch das religiose Erkennen erreicht werden kann. Wie die religiose Wirklichkeit die naturgesetliche Wirklichkeit nicht aufhob, sondern ergänzte, so hebt auch das Wunder die Naturgesetze nicht auf, sondern stammt aus einer andern Wirklichkeit. Auf diese Wirklichkeit weist schon die Unableitbarkeit des Konkreten. Wenn wir es begriffen haben, daß in jedem einzelnen Geschehen in der Welt ein Rest bleibt, den wir in den naturgesetzlichen Begriffen nicht auflösen können, dann kann es für uns auch keine unüberwindliche Schwierigkeit sein, wenn wir innerhalb der Welt auf ein Geschehen stoßen, das sich der naturgesetzlichen Erkenntnis entzieht.

So hängt also die Anerkennung des Wunders auf das engste zusammen mit der Anerkennung der religiösen Wirklichekeit als einer Wirklichkeit, die über das Natürliche hinausgeht, und umgekehrt hat die religiöse Erkenntnis das größte Interesse am Wunder: daß der Wille Gottes sich nicht hinter einer gesehmäßigen Ordnung verbirgt, sondern in freier Beherrschung des Augenblicks sich als ein lebendiger Wille bezeugt. Wunder bringt die besondere Art des Offenbarungsgottes zum Ausdruck: daß er der Lebendige ist. Im Wunder offenbart sich Gott als der in der Geschichte handelnde Gott, als der Gott, dessen Wille und Tat sich nicht in Schöpfung und Vorsehung erschöpft

(daher auch das gegenseitige Zusammengehören von Wunder und Heilsgeschichte!). 1)

Eine vollkommene Anschauung des göttlichen Willens bekommen wir also erft dann, wenn in den Wundern der Beilsgeschichte der Inhalt des gött= lichen, persönlichen Willens sich uns enthüllt. Was wir von dem persönlichen Charakter des göttlichen Willens aussagen, würde nur unsichere hnpothese sein, wenn es nicht in der Welt eine besondere Wirklichkeit gabe, durch die wir von den persönlichen Absichten Gottes überzeugt werden, wenn nicht der Heilswille Gottes sinnlich in die Erscheinung getreten wäre: in der Geschichte von Jesus Christus (mit ihren Wundern der Sündlosiakeit und Gerechtigkeit und mit ihrem Wunder der Auferstehung). hier ist uns die Anschauung des göttlichen Liebeswillens gegeben, welche uns den Inhalt des göttlichen Willens zu erkennen gibt. hier verstehen wir, daß die Ideen von Gottes Heiligkeit und Liebe nicht nur Ideen, sondern Wirklichkeit, höchste Wirklichkeit sind.

Bu ähnlichen Ansichten über den driftlichen Gottesglauben und Gottesbegriff kommt Stange in den Gedankengängen seiner Schrift "Über die Eigenart des driftlichen Gottesglaubens": "durch die rätselhafte Tatsache des Daseins der Welt ist von die natürliche Vernunft immer zu religiösen Gedanken geführt (3. B. kosmologischer Beweis für das Dasein Gottes); der geschlossene Zusammenhang ebenso wie der moderne Naturbegriff und die überall gleiche Gesehmäßigkeit hat die Einsicht zur Klarheit gebracht, daß allein in dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung der Weg zu einer abgeschlossenen und vollendeten Weltanschauung sich eröffnen kann . . .; der chrift= liche Gottesglaube jedoch stammt nicht aus dem Bedürfnis der vernünftigen Welterklärung. Wenn wir die Welt als Gottes Schöpfung ansehen, drücken wir vielmehr aus, daß wir den Bestand der Welt nicht aus einer Notwendigkeit der Vernunft ableiten können. Es ist nicht die Verbindung von Ursache und Wirkung, welche beide aneinanderknüpft: wohin wir das Auge richten, ist es vielmehr stets eine Wirklichkeit, der gegenüber alle Begriffe unseres Verstandes sich als gang unzureichend

¹⁾ Siehe: "Wunder und Heilsgeschichte" 1917.

erweisen...; wir können weder von der Welt aus begreifen, daß das Dasein Gottes notwendig ist, noch auch können wir einsehen, daß die Welt für Gott notwendig ist. Es ist vielmehr eine freie Tat seines Willens, wenn Gott sein Schöpfungswort spricht, dessen sichtbare Gestalt wir die Welt nennen ...; für den heidnischen Gottesglauben ist Gott die Ursache der Welt und damit der Grund ihrer Vernünstigkeit, also nur ein anderer Name für das Selbstvertrauen der Vernunft. Sür den christlichen Gottesglauben dagegen ist Gott der schaffende Wille und so der Inbegriff alles wahren Lebens und vollkommenen Seins, daher das verborgene Geheimnis aller Weltgeschichte."

Weil nun Gott nicht Ursache der Welt, sondern welt= schaffender Wille ist, darum ist auch der Weg der christ= lichen Gotteserkenntnis ein anderer: nach Ursachen forschen wir mit unserm Verstand - aber ein Wille wird nur in personlichem Erlebnis erkannt . . . Die grömmig= keit der Offenbarungsreligion (der Offenbarungsreligion in besonderem Sinn des Wortes) ist nicht einzig ein Nachdenken über die Zeichen, die in der Welt auf ein göttliches Leben hindeuten, sie hat vielmehr darin ihr Wesen, daß unter dem Eindruck des göttlichen Lebens ein neues Leben im Menschen entsteht. Unser Ceben wird um so reicher, je größer der Kreis der Wirklichkeit ist, den wir in uns aufnehmen. Darum ift es eine Bereicherung über alle Magen, wenn wir uns der Wirklichkeit bewuft werden, der gegenüber alle Wirklichkeit der Welt nur Schein ift. Die Frömmigkeit der Offen= barungsreligion hat darin ihr Wesen, daß der Mensch in ihr seine Seele für das Göttliche öffnet, nicht daß er mit seinem Denken das Göttliche zu formen sucht (wie in der heidnischen Frömmigkeit), sondern daß er in seinem eigenen inneren Ceben den schaffenden Willen Gottes wirken läßt . . . Wahre Gottes= erkenntnis stammt nur aus persönlicher Berührung mit dem lebendigen Gott. Das selige Geheimnis wird nur dann offenbar, wenn wir von Person zu Person mit Gott reden . . . Darum ift auch das Gebet1) nicht Nebensache der Frömmigkeit,

¹⁾ S. Sabatier: Exquisse d'une philosophie de la religion, siehe auch Stange "Der Weg zu Gott" 1916.

sondern der ganze Inhalt ihres Lebens . . .; das ist der Sinn der Geschichte, die wir als Geschichte der Offenbarung anzusehen pflegen: daß je länger je mehr persönliche Gemeinschaft mit dem Iebendigen Gott als das eigentliche Wesen der Frömmigkeit erkannt wird, daß die Innigkeit und Lebendigkeit des Gesprächs zwischen Gott und dem Menschen den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht.

Diese besondere Weise, wie die Gemeinschaft mit Gott erlebt wird (im driftlichen Gottesglauben), hat nun aber nicht allein eine solche besondere Anschauung über das Verhältnis Gottes zur Welt (Willensverhältnis - Schöpfung, Vorsehung - Willenstaten Gottes) zur Voraussetzung, sondern auch eine besondere Auffassung vom Derhältnis Gottes zum menschlichen Ceben: der dristliche Gottesglaube ist kein afthetischer, aber auch kein ethischer Idealismus. So wenig wie das Christentum die Anerkennung der sittlichen Ideale ausschlieft (fo wenig, daß vielmehr das Evangelium in der Vertiefung der sittlichen Derpflichtung und den Ernst der sittlichen Sorderungen unüber= trefflich ift), so besteht doch der Gegensatz, in dem das Chriften= tum sich gegenüber allem Kultus mit Idealen befindet, darin, daß es in aller Erziehung und Läuterung des Gewissens nur den Anfang, aber nicht alles sieht. Es ist gang sicher eine Stimme Gottes, wenn wir uns der Verantwortung unseres Cebens bewußt werden. Es ist gang sicher ein Ausblick in eine Welt göttlichen Lebens, wenn das Gesetz uns den Willen Gottes zeigt. Aber das ist der Irrtum, an dem aller Kultus mit Idealen leidet, daß er das höhere Ceben nur als Sortsetzung des natürlichen Lebens und als ein Werk unseres Willens ansieht. Darin unterscheidet sich das Christentum von allem ethischen Idealismus, daß es den Abstand des Müssens und Könnens nicht aus dem Auge verliert . . . Sur die Ethik des Christentums ist es von grundlegender Bedeutung, daß es nicht in der Befriedigung über die gute Tat, sondern in der Erkenntnis der Sünden das Ziel aller sittlichen Erziehung sieht, und darum ist hier erst recht die Stimme des Gewissens die Stimme Gottes.

Indem wir erkennen, daß unser sittliches Bewußtsein uns einen Willen vorhält, der von wesentlich anderer Art ist als

aller menschlicher Wille, bekommen wir erst recht den wirklichen Eindruck von dem Inhalt des göttlichen Lebens, von dem unser Verstand nur in lauter Verneinungen redet und unser Gefühl nur in dunklen Vermutungen Aussagen tut 1) . . . , in der Stimme des Gewissens wird das verborgene Geheimnis der Wirklichkeit zu etwas, das uns personlich anredet. Da Gott es aber ist, der uns anredet (in der Stimme des Gemissens. im Sündenbewußtsein), läßt es uns doch nicht verzweifeln. denn es nimmt uns den Blick auf den eigenen Willen (worauf seben zu muffen uns gerade zur Verzweiflung bringt) und läft uns nur die Herrlichkeit Gottes seben, die uns einen neuen Willen und ein neues Leben gibt . . . Der driftliche Glaube findet darin seine Vollendung, daß wir in der Er= kenntnis unserer Sünden die persönliche Gegenwart Gottes im eigenen herzen erleben. Darum ist das Sündenbewuftsein nicht ein schmerzlicher Zustand, dem wir uns zu entziehen suchen, es besteht vielmehr kein anderer Weg, auf dem die Gewikheit des persönlichen Anteils Gottes an uns zur lebendigen Überzeugung werden kann . . . An die Stelle des fordernden göttlichen Willens tritt seine vergebende Liebe, an die Stelle der Verzweiflung über unsere Sünden tritt die Versicherung der göttlichen Gnade.2) In dieser Gewiftheit der barm= bergigen Liebe Gottes öffnet sich ein Zugang zu einem neuen Ceben: nachdem wir an uns selbst erfahren haben, daß das eine (Willens=)gemeinschaft (mit Gott) stiftende Leben das höchste ift, kann es nicht ausbleiben, daß uns diese Erfahrung auch in den Zusammenhang des menschlichen Lebens begleitet und nicht allein zu einer neuen Ethik, sondern auch zu einer Er= neuerung des gangen sittlichen Lebens führt.

In der Geschichte der Religion können wir bemerken, daß überall da, wo Erkenntnis der Sünden lebendig ist, zugleich auch Gewißheit der göttlichen Gnade auftritt. Darin haben wir einen Maßstab für den Wert der Religion: in demselben

¹⁾ Stimmt das mit der Auffassung von Fries überein, daß man sich der ewigen Welt von den Ideen aus nur negativ zu nähern vermag, während sie positiv nur im Gefühl der "Ahndung" zu erleben ist?

²⁾ Diese Gedanken sind näher ausgeführt worden in der kleinen Schrift "Die Dergebung der Sünden" 1912.

Maße, als in einer Religion Erkenntnis der Sünden und Gewißheit der Gnade im Mittelpunkt steht, in demselben Maße können wir von Offenbarung Gottes in dieser Religion reden... Durch die Religionsgeschichte Israels geht ein großer Zusammenhang göttlicher Ideen, deren gemeinschaftliches Resultat die stets deutlicher durchbrechende Anerkennung der Heiligkeit und der Liebe Gottes ist (d. h. Anerkennung der Sünde und Gewißheit der Gnade). In der Person aber des einen, nach dem wir uns nennen, sindet diese Entwicklung insofern ihre Vollendung, als in ihm beides, die heiligkeit und die Liebe Gottes, in persönlicher Gestalt unter uns erschien.

Diese Gedankenführung in Stanges Schrift "Die Eigenart des christlichen Gottesglaubens" sinden wir schon angedeutet in den ersten Veröffentlichungen, wie ja auch schon in der Stelle der "Theologischen Aufsähe", von der wir ausgingen. Ähnliches sinden wir nochmals in seinen "Moderne Probleme":

"Sur den driftlichen Glauben ist es von gentraler Bedeutung, daß er von dem Wert der menschlichen Dersönlichkeit immer nur insofern zu reden weiß, als in dem Menschen das Ebenbild Gottes gegeben ist. In der Idee vom Ebenbilde Gottes ist der Schlüssel für das Verständnis des menschlichen Cebens und seiner Zwecke gegeben . . . Indem der Mensch mit der Bestimmung gur Gemeinschaft mit Gott geschaffen wird, wird nicht allein gegenüber aller pantheistischer und deistischer Verschlechterung der Gottesidee das Werk der Schöpfung als eine Cat des persönlichen göttlichen Willens erkannt, sondern zugleich ein Ideal aufgestellt, von dem der Wert des menschlichen Lebens im Unterschied von allem kreatürlichen Ceben bestimmt wird . . . Nur würde allerdings mit dem Blick auf den kreatürlichen Eigenwillen des Menschen dieses Ideal nur die Bedeutung haben können, den Abstand zwischen Gott und dem Menschen zu vergrößern, wenn nicht der schaffende Wille Gottes seine Erfüllung gefunden hätte in dem, der den bedeutungsvollen Namen "Menschensohn" annahm. Doch nachdem in der Person Jesu Christi das Eben= bild Gottes seine volle Vollendung gefunden hat, und durch ihn das ferne Ideal der Gemeinschaft mit Gott zu einer gegenwärtigen Macht in dem Leben der Menschheit geworden ist, kennen wir nun auch für den Zusammenhang des irdischen Menschenlebens den Iweck und für das natürliche Leben den Maßstab. Denn wenn wir im Christentum Iernen, daß es nichts höheres gibt als die Gemeinschaft persönlichen Lebens, wenn wir aus dem Vershältnis Gottes zu uns begriffen haben, daß man in der gegenwärtigen Willensgemeinschaft ein ganz neues, andersartiges, höheres Leben!) erreicht, dann besteht kein Problem mehr von Egoismus oder Altruismus, sondern man begreift, daß in der Gemeinschaft von Ich und Duder Zugang zu einer über alles Natürliche hinausliegenden Lebenssphäre sich öffnet."

"Der Begriff der persönlichen Gemeinschaft ist sowohl für das Gebiet des sittlichen wie auch des religiösen Lebens von grundlegender Bedeutung . . ., das sittlich religiöse Ceben ist eine Sorm der persönlichen Gemeinschaft . . ., auf dem Boden des Offenbarungsglaubens hat die Gotteserkenntnis stets die Bedeutung, daß sie das Bewuftsein für eine Sphäre des persönlichen Cebens öffnet, welche dem natürlichen Menschen unzugänglich ift. Wenn wir den göttlichen Willen kennen lernen, breitet sich unsere Erkenntnis vom persönlichen Leben aus. Denn obwohl wir die Art des persönlichen Lebens auch schon aus den Beziehungen des menschlichen Lebens kennen lernen, so sind doch die Normen, unter denen hier das persönliche Ceben steht, noch von anderer Art als die Normen, unter denen das göttliche persönliche Ceben steht. In dieser Beziehung hat die Offenbarung die Bedeutung, daß sie uns zu einer voll= kommenen Einsicht in die für das persönliche Leben geltenden Normen bringt."

Noch klarer und bewußt christlicher hat dies Stange früher so ausgesprochen: "Wenn im Christentum von der Liebe

¹⁾ Diese Anerkennung der Willensgemeinschaft als das höhere Leben und dies hineinstellen der Religion in solches persönliches (Willens-) Gemeinschaftsleben hat viel Ahnlichkeit mit S. P. Coleridge's Einsicht in das Wesen von "Will-spirit-spiritual religion".

⁽Siehe mein Buch über "S. P. Coleridges Intuities op het gebied von Wijsbegeerte Ethick en Godsdienst", Hoofdstuk VIII—XI, 1909.)

Gottes die Rede ist, dann soll damit nicht etwas Selbst= verständliches gesagt sein; es ist nicht die natürliche Catsache unserer Zugehörigkeit zu Gottes Schöpfung, was uns der Liebe Gottes gewiß macht, nach dristlicher Auffassung ist es vielmehr allein die Offenbarung Gottes, die uns den Glauben an die Liebe Gottes zu geben vermag: die eine große Cat der göttlichen Liebe, daß Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat. Auf dem Boden der Offenbarungsreligion gibt es Glauben an Gottes Liebe, da es Taten gibt, die uns Gottes Liebe verbürgen. Gott hat uns seine Liebe geoffenbart, nicht in der Schöpfung, sondern in der Geschichte. Bei der Liebe Gottes handelt es sich nicht um ein allgemeines Wohlwollen, welches in der Weise eines Naturgesetzes allen Wesen und daher auch den Menschen bewiesen wird, die Liebe Gottes im Sinn der Offenbarungsreligion ist vielmehr die Selbstmitteilung Gottes zu persönlicher Gemeinschaft, welche nur durch den Menschen erfahren wird und daher nur im Jusammenhang der Geschichte ein Ereignis ist. Die Geschichte des Beils hat darin ihr Wesen, daß erst der Wille Gottes und dann der Wille des Menschen in Wirkung tritt."

Doch der Wille des Menschen steht unter der Herrschaft der Sünde: es ist das Wesen unseres natürlichen Lebens, nur in uns selbst den Mittelpunkt der Welt zu sehen. Das vereitelt Gott dadurch, daß er das Gesetz seines Willens den Menschen in ihr Herz schreibt. Es ist nun nicht mehr das Ich des Menschen, nach dem sich alles richten muß, sondern das Ich ist gerichtet durch einen Willen, dem alle Weltzgeschichte unterworfen ist. Das Sündenbewußtsein ist der Saktor der Religion, durch den der wesentliche Unterschied von Gott und Mensch zum Ausdruck kommt. Jede Religion ist wirkliche Erkenntnis Gottes in dem Maße, als das Sündenzbewußtsein in ihr lebendig ist.

In der biblischen Religion hat nun das Sündenbewußtsein seinen höhepunkt erreicht; aber wenn zugleich die Überzeugung der göttlichen persönlichen Gegenwart lebendig bleibt, so ist mit dem Sündenbewußtsein die Gewißheit der Vergebung der Sünden gegeben. Das ist der Grund, warum wir vom Offenbarungscharakter der biblischen Religion reden: denn wenn

wir unsere Sunden bekennen, bezeugen wir, daß der heilige Gott wesentlich verschieden ist von aller Kreatur und wenn wir zugleich trot unserer Sünden Gottes vergebender Liebe gewiß sind, geben wir zu erkennen, daß Gott in der Welt lebendig gegenwärtig ist und in dieser Welt das Werk seines Willens vollbringt. Gerade das Bewußt= sein der Sunde und der Gnade öffnet uns den Blick dafür, daß der Wille Gottes mit den Menschen ein Wille der Liebe ist: wenn es nicht zweifelhaft ist, daß das Ende des Gesetzes das Gericht ist, und wenn Gott die Welt dann doch nicht dem Derderben preisgibt, sondern stets aufs neue den Menschen sucht, dann wird es deutlich, daß das Verhältnis Gottes der Welt gegenüber nicht in der Art eines Naturgesetzes oder in der Art einer Rechtsordnung besteht, sondern daß vielmehr ein freier Wille und eine erbarmende Liebe den Zu= sammenhang zwischen Gott und der Welt ausmacht. Wenn man dies begriffen hat, daß von Rechts wegen die Derurteilung des Gewissens das letzte Wort ist, das wir als Sünder von Gott zu erwarten haben, erst dann ist es möglich, in der Anteilnahme, die Gott trot unserer Sunde uns bezeugt, die persönliche Cat seiner Liebe zu erkennen.

So ist eine Religion also wirkliche Erkenntnis Gottes nur insofern, als das Sündenbewußtsein, und unmittelbare Gemeinschaft mit Gott nur insofern, als Versicherung der Verzgebung der Sünden in ihr lebendig ist. Erkenntnis der Sünde entspringt nicht aus dem Willen oder aus dem Verstand des Menschen, sondern stets aus der Offenbarung des heiligen Willens Gottes. Auch die Gewißheit der Sündenvergebung ist nie Erzeugnis der Gedanken und Wünsche, sondern stets ein Werk der unmittelbaren Gegenwart Gottes. 1)

¹⁾ Bei allem, was Stange hier sagt über Offenbarung, Offenbarungsreligion (Religion der Bibel, hristlicher Glaube) in Gegenüberstellung mit
der heidnischen Religion, der natürlichen Religion des Verstandes und
Willens, der Gedanken und Wünsche, empsiehlt es sich, die Einschränkung
"Offenbarungsreligion in besonderem Sinn des Wortes" zu beachten
und die Gegenüberstellung nicht als absolut, sondern als graduell zu
nehmen, um es mit Stanges religionsphilosophischer Einsicht in das Wesen
der Religion, der Offenbarung als Korrelat der religiösen Erfahrung in

2. Christologie.

Diese besondere Bestimmtheit des christlichen Gottesbegriffs und Gottesglaubens ist nun in jeder Hinsicht gegründet in dem Glauben an Jesus Christus: "Jede Religion ist nur insofern lebendig, als sie verbürgen zu können meint, den Menschen mit dem Leben Gottes in Berührung zu bringen; die weltzüberwindende Kraft des christlichen Glaubens hatte zu allen Zeiten darin ihren Grund, daß in der Person Jesu Christi der lebendige Gott in unverhüllter Klarheit der Welt zu begegnen schien, daß sie in ihm Gott sah."

Besonders sind es die Sündlosigkeit (Gerechtigkeit, Einzigartigkeit) Jesu und seine Auferstehung, worauf der christliche

Einklang zu bringen. In der Ausdrucksform Stanges wirkt in der Tat noch die Vorstellung eines absoluten Gegensates nach, unvereinbar mit seiner religionsphilosophischen Einsicht, der Inhalt, den er vorträgt, ist aber nicht damit in Streit — und hier und da schimmert auch in der Ausdrucksform die rechte Auffassung durch: so. wenn er von dem Sinn der Offenbarungsgeschichte spricht, "daß je länger je mehr persönliche Gemeinschaft mit Gott als Norm der Frömmigkeit erkannt wird, das Gespräch zwischen Gott und Mensch den höchsten Grad erreicht" -, daß "Offenbarung uns zu völliger Einsicht in das perfönliche Ceben bringt, daß in der Religion der Bibel das Sünden= bewußtsein seinen bohepunkt erreicht, weshalb wir vom Offenbarungs= charakter der biblischen Religion reden", was doch die Anerkennung anderer Religionen als noch nicht höchste Sormen, sondern als Anfänge der Offenbarung und nicht als etwas gang anderes in sich schließt. Mit diefer religionsphilosophischen Ansicht stimmt im Grunde auch überein, was Stange über die wesentliche Andersartigkeit des göttlichen gegenüber dem menich= lichen Willen sagt, was er sagt über Sündenbewußtsein und das neue andersartige Leben, welches wir in der Offenbarungsreligion erwerben. Diese Redewendungen lassen sich in die erkenntnistheoretische Auffassung der religiösen Erfahrung (und Offenbarung) etwa so in Einklang bringen: bei vollkommener religiöser Erfahrung (und Offenbarung) ist Religion persönliche Willensgemeinschaft mit Gott als Willen - mit Gottes Willen in Gemeinschaft zu treten macht es notwendig, den eigenen Willen als natürlich, als fündig anzuerkennen -, schließt sie Sundenbewußtsein ein und ist Erlösungsreligion, erlebt sie im Sundenbewuftsein die Gnade, wie Stange denn auch mit Recht in Sundenbewuftsein und Gnadenbesit den Mafftab für den Offenbarungscharakter einer Religion und auch wohl hier und dort in dem Leben der persönlichen Gemeinschaft selbst ichon das neue, andersartige, höhere Ceben fieht.

Glaube sich gründet: die Sündlosigkeit Jesu bringt uns zum Bewußtsein, daß in der besonderen Art seines persönlichen Cebens uns die Anschauung des göttlichen Lebens gegeben ist; und die Auferstehung ist die Bestätigung, daß die Anschauung vom göttlichen Leben, die wir in der Person Jesu haben, eine objektiv begründete Anschauung ist, daß also die "Einzigartigkeit" seines Lebens nicht nur ein Symbol ist, sondern die wirkliche Catossenbarung des göttlichen Lebens.

Jesu "Einzigartigkeit", in der wir die Anschauung des göttlichen Lebens haben, ist seine Sündlosigkeit, ein Grundgedanke der Christologie Stanges, welchen er vor allem in seinen "Moderne Probleme" so ausgedrückt hat: "Es ist ein Gesetz, das überall in der Religionsgeschichte nachzuweisen ist, daß das Urteil, welches der Mensch über sich selbst fällt, der Strenge seines sittlichen Makstabes entspricht. Bur das Bewuftsein Jesu ift es aber bemerkenswert, daß er dies Geset nicht kennt. Die hoheit seines sittlichen Makstabes kann schwer übertroffen werden, dennoch hat Jesus von seiner eigenen Sünde nichts gewußt. Er sieht in der menschlichen Sunde das größte Elend, aber die Sunde anderer läßt ihn nicht klagen über sein eigenes Herz. Dielmehr betrachtet er als seinen besonderen Auftrag und als seine Vollmacht, die Sünden zu vergeben. Auch hat er sein Leiden und Sterben als ein Opfer für die Sünde aufgefaft. Durch die hingabe seines Lebens in den Tod ist sein Ceben auch zu einer Versöhnung der Sunden der gangen Welt geworden. Er heißt Erlöser, weil sein Leben nicht allein für einzelne (durch seine Dollmacht, Sunden zu vergeben), sondern für die gange Welt zu einem Werk der Erlösung geworden ift. Er hat nicht nur in seiner leiblichen Gegenwart den Bann aufgehoben, der auf den Menschen lag, sondern hat vor allem die Dersöhnung für die Sünden der Menschen vollbracht."

Man muß aber diese durch Christus erwirkte Versöhnung nicht als eine Rechenaufgabe oder als eine Rechtssache auffassen: Jesus ist zuerst in die Welt der Gottverlassenheit (in der Stange die Strafe für die Sünde sieht) getreten, um uns in jeder Weise gleich zu werden. Er hat sich bereit gefunden, unser Los zu teilen, das Leiden und den Tod als Sluch über die Sünde zu tragen. Der Beweggrund, der ihn

in die Welt treten ließ, war seine Liebe zu uns Sündern, in der sich Gottes Liebe zu uns offenbart, trotz unserer Sünden. Zugleich aber hat Jesus jum andern in seinem Cod das Derhältnis Gottes zur Welt verändert, weil, obwohl er den Sluch der Sünde mit uns getragen hat, er ihn doch anders getragen hat: wir lehnen uns auf — Jesus hat ihn freiwillig auf sich genommen, in freiwilligem Gehorsam gegen Gott. Dieser freiwillige Gehorsam Jesu vermag den 3orn Gottes aufzuheben und die Welt von dem Verderben zu befreien. Denn wo die Strafe freiwillig getragen wird, da ist das Versöhnungswerk vollbracht, da wird Gottes Autorität anerkannt und die zerstörte Gemeinschaft wiederhergestellt; wo das Gericht Gottes über die Sünde anerkannt wird, da wird die Strafe Versöhnung und tilgt sie das Unrecht. So also stiftet Jesus einen neuen Bund zwischen Gott und dem Menschen: seine Vergebung der Sünden und seine Liebe zu den Sündern gewinnt die Herzen, sein Gehorsam bewirkt, daß die Menscheit nicht mehr ausschlieklich ein Gegenstand des Jorns ist; auf Jesus ruht Gottes Wohlgefallen und um seinetwillen auch auf denjenigen, die er sich zum Eigentum erworben hat. So erlangt die Welt die Gemeinschaft mit Gott wieder. Durch seine Liebe weckt Jesus Gegenliebe und gibt uns einen neuen Willen, durch seinen Gehorsam hat er die von Gott verlassene Welt wieder zu einem Tempel Gottes gemacht.

Näher entwickelt Stange diese christologischen Gedanken in seiner letzten Schrift über "Die Wahrheit des Christusglaubens". Ju seinem Beweis der "Einzigartigkeit" Jesu nach der negativen Seite (die für alle Menschen geltende Regel, daß die Selbstwerurteilung mit der Strenge jedes sittlichen Maßstabes übereinstimmt, gilt für Jesus nicht) fügt er nun einen Beweis nach der positiven Seite: daß in Jesus sich eine Wirklichkeit bezeugt, die man sonst in der ganzen Welt nicht antrifft, nämlich seine "Selbstlosigkeit", seine Gerechtigkeit. Denn die Sünde ist — Stange spricht es wiederholt aus, und es ist einer der Ecksteine seiner ganzen Anschauung, ebenso für seine Theologie wie für seine Christologie und besonders für seine Soteriologie — Sünde ist der Wille, sich selbst zu

behaupten, der Egoismus, der ausschließliche Gedanke an sich selbst. In dem Reich der Natur mag Egoismus das Gesetz des Lebens sein. Der Mensch aber soll Gottes Willen anerkennen. Sünde ist, Gott und seine Ansprüche auf den Menschen nicht anzuerkennen. Die Sünde besteht darin, daß der Mensch sich zum Mittelpunkt der Welt macht. Schon in seinen "Theologischen Aufsätzen" spricht Stange von der alten christlichen Formel der Gegenüberstellung des sich selbst behauptenden Willens (welcher Sünde ist) und des sich selbst verleugenenden Willens, der die Gerechtigkeit sein wird.

Diese Gerechtigkeit war nun vollkommen in Jesus Christus, schon wenn wir zunächst nur blicken auf seine Worte (in der Bergpredigt und sonst) über die Seindes= liebe als der höchsten Gerechtigkeit und Vollkommenheit im Königreich der himmel (das ist "die hingabe des Willens"); und zum andern: diese Worte waren bei Jesus nicht nur Ideen, sondern Wirklichkeit, vor allem in seinem Leiden und Sterben, in seiner Bereitwilligkeit, sich zu opfern. Jesus Christus hat seine physische Existenz zerbrechen lassen aus Liebe zu den Sündern, ja er hat auch seine moralische Eristeng aus solcher Liebe vernichten lassen, seine Ehre ließ er sich nehmen, da er als Missetäter und als ein von Gott Verlassener am Kreuz starb: so hat seine Liebe die schwerste Prüfung bestanden. Er hat aukerdem diese Leiden nicht widerstrebend getragen, sondern freiwillig und im Gehorsam gegen Gottes Willen. Darum ist sein Tod der Beweis der höchsten Gerechtigkeit, die möglich ist.

So gab also Jesu persönliches Leben in dieser "Einzigartigkeit", in dieser höchsten Gerechtigkeit im Leben und am meisten noch im Tode eine Anschauung des gött=lichen Lebens. Und dieser Jesus, der also Offenbarer des göttlichen Lebens war, sah seine höchste Sendung in der Auf=richtung des Gottesreiches: "Es ist nicht ein bloßes Schauspiel, wenn Jesus uns dieses Bild seines sündlosen Lebens zur Anschauung gibt, es ist eine Tat Gottes an uns, eine Kundgebung Gottes. Und darin kommt noch einmal seine Einzigartigkeit zum Ausdruck; denn wenn alle Resigionsstifter das Hauptgewicht auf die Ideen legen, die sie bringen, hat

Jesus den Inhalt seines Lebens in einem von Gott ihm aufgetragenen Tun an uns gesehen: die Aufnahme in das Gotteszeich. Die besondere Vollmacht Jesu ist die Aufrichtung des Gottesreiches. Aber weil es dabei um Menschen geht, die gegenüber der göttlichen Heiligkeit ihre Sünden anerkennen müssen, so vollzieht sich die Aufrichtung des Gottesreiches in der Vergebung der Sünden durch Jesus. In der Predigt der Sündenvergebung erreicht die Offensbarung Gottes durch Jesus ihren höhepunkt.

Gegenwärtig pflegt man zwar dieser Vollmacht Jesu, die Sünden zu vergeben, geringere Bedeutung beizulegen. Man ist der Meinung, daß es nur eine selbstverständliche Folgerung aus seiner geläuterten Gotteserkenntnis ist, wenn Jesus aus der Idee der göttlichen Liebe die Vergebung der Sunden ableitet. Doch es wird psychologisch unbegreiflich sein, wie es möglich war, die Anklagen des Gewissens nur durch die Idee der göttlichen Liebe jum Schweigen zu bringen. Im Chriften= tum findet die Idee der göttlichen Liebe ihren Beweis in der Catsache, daß Gott uns trot unserer Sünden in der Person Jesu Christi zur Gemeinschaft seines Lebens führt. Die Offenbarung in der Person Jesu Christi unterscheidet sich von allen andern Gotteserkenntnissen dadurch, daß sie nicht nur Begriffs= erkenntnis bringt, sondern vielmehr zu einem personlichen Zeugnis Gottes an uns wird. An der Liebe und dem Gehorsam Jesu lernen wir verstehen, daß das göttliche Leben in der "hingabe des Cebens" besteht; und wenn Jesus die Sünden uns vergibt, empfangen wir, was wir gelernt haben, und erfahren an uns selbst, daß Gott Liebe ist. Das Ideal, das Jesus uns zeigt, ist von der Art, daß sein Inhalt uns nur als Tat Wahrheit ist. Daß Gottes Wille Gemeinschaft-stiftende Liebe ift, können wir nur dann wirklich glauben, wenn sein Wille uns persönlich Anteil an der Gemeinschaft seines Lebens gibt. Solche persönliche Gemeinschaft wird gestiftet durch das Wort: persönliche Gemeinschaft mit Gott, auf Grund der persön= lichen Gemeinschaft mit Christus, gewinnen wir durch den Glauben an die Sündenvergebung."

Wie schon gesagt, ist auf Grund solcher Liebe Christi zu den Sündern, seines Gehorsams Gott gegenüber und seiner

höchsten Gerechtigkeit in "selbstloser hingabe" sein Kreuzes=
tod die höchste Offenbarung. Da weiter in seiner "selbstlosen" Sünderliebe und in seinem selbstlosen Gehorsam gegen
Gott um der Sünder willen Gottes Liebe zu uns kommt, ist
sein Kreuzestod auch die höchste Tat=Offenbarung
der Liebe Gottes für die Sünder, der vergebenden
Liebe Gottes. "Das Kreuz Christi gibt uns den Beweis, daß
der in Gott geborene Wille einen andern Inhalt hat als der
natürliche sündige Wille, der sich selbst lieb hat und sich selbst
durchzusesen sucht. Wenn wir das Leben und Sterben Jesu
Christi ansehen, dann lernen wir eine ganz neue Welt kennen,
in der nicht das Gesetz der Selbstsucht, sondern das Gesetz der
sich selbst verleugnenden Liebe herrscht." Und im Kreuz Christi
gewinnt Gottes Liebe den Sieg über die Sünde, wird Gottes
Gerrschaft in der Welt beseltigt.

Daß wir nun aber recht haben, in dieser "einzigartigen" Liebe Christi die Liebe Gottes zu sehen, das zeigt die andere Tatsache, die grundlegende Bedeutung für den driftlichen Glauben hat: die Auferstehung Jesu. Wie sehr uns auch die besondere Art des persönlichen Lebens Jesu gefallen mag, so ist doch die entscheidende Frage: ob wir das Recht haben, in diesem Ceben die Verwirklichung des göttlichen Willens zu sehen. Auf diese Frage werden wir nur verneinend antworten können, wenn wir sehen, wie das Ergebnis des Lebens Jesu verloren zu gehen scheint. Den Zweifeln, mit denen Jesus selbst im hinblick darauf aus dem Leben ging (sein viertes Kreuzeswort!), entkommen wir nur, wenn wir die Antwort kennen, die der lebendige, allmächtige Gott auf die Frage des sterbenden Sohnes in seiner Wiedererweckung gegeben hat. Die Auferstehung Christi bestätigt, daß die Einzig= artigkeit Jesu eine Offenbarung Gottes ist.

Daß der Gehorsam und die Gerechtigkeit Christi in seinem Tod das Verhältnis Gottes zur Welt veränderte und dadurch versöhnende Bedeutung erhielt, damit sie der Punkt in der Welt des Zorns wären, auf dem Gottes Wohlsgefallen ruhe, und die Ursache, um deretwillen das Wohlsgefallen allen denen zugute komme, die durch den Glauben Christus angehören, — diese Gedankenwendung sinden wir noch

einmal in Stanges Schrift "Wahrheit des Christusglaubens": "es kann nicht ausbleiben, daß das Derhältnis Gottes zur Welt um des Kreuzes Christi willen anders wird. Es ist nun nicht mehr ausschlieklich eine Welt des Jorns (wegen der Sünde der Selbst= sucht), es ist nun zum mindesten der eine Mensch, von dem es beifen kann (um seiner Gerechtigkeit, um seiner Opferbereitschaft willen), daß Gottes Wohlgefallen auf ihm ruht; der Wille Gottes ist zum mindesten in ihm zu seinem Tiel gelangt. Weil Jesus gelebt hat, ist das Verhältnis Gottes zur Welt insofern ein anderes geworden, als Gott die Welt nun nicht mehr als ein unbrauch= bares Werkzeug seiner Liebesabsichten verwerfen muß, in der vollkommenen Gerechtigkeit Jesu hat Gott vielmehr das erreicht, um deswillen er die Welt geschaffen hat, so daß sie nun ein geeignetes Mittel für seine Absichten geworden ist. Derson Jesu ist ein neues Leben in die Welt getreten; in diesem neuen Ceben findet Gottes Ratschluß seine Verwirklichung." Christus ist das haupt einer neuen Schöpfung, der "andere Adam", der durch seinen Gehorsam den Ungehorsam des ersten Adam aufgehoben hat, sowie man mit Pauli durchaus ethischen Gedanken über das Kreug (Röm. 5) diesen zweiten Gedanken= gang Stanges über die Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi zusammenfassen kann.

Aber darüber hinaus entwickelt Stange hier noch eine dritte Anschauung über Christi Tod (und in Verbindung damit über seine Auferstehung), die Stanges ganze Anschauung über Sünde und Gerechtigkeit nicht allein abschließen soll, sondern zugleich das innere Band zwischen Christi Auferstehung und der "Einzigartigkeit" anzeigen soll — eine Anschauung aber, die, so tiessinnig sie auch sein mag, meiner Meinung nach nicht richtig ist, da sie deutlich auf einer Vertauschung der Begriffe beruht.

Es ist nach Stanges Gefühl und Denken "etwas Sinnloses, daß Gott das Leben schafft, damit es nach kurzer Zeit wieder untergeht im Tode." Die Tatsache des Todes weist auf die Grenze der göttlichen Schöpfermacht hin, erschüttert den Glauben an Gott. Ein Ausweg aus dieser Schwierigkeit ist nur zu sinden, wenn der Tod nicht aus der Schöpfermacht, nicht aus der Beschaffenheit der Natur folgt, sondern aus dem Willen Gottes.

Es ist das Wesen des kreatürlichen Willens, daß er sich selbst zu behaupten sucht. Dieser kreatürliche Wille ist es, den der Tod gerbricht. Wenn nun der Tod ein Werkzeug des göttlichen Willens ist, so folgt daraus, daß Gott die Selbst= behauptung des kreatürlichen Willens nicht will. Die Übergabe der Schöpfung in den Tod zeigt, daß die Selbstbehauptung der Schöpfung gegenüber Gott nicht in der Absicht Gottes liegt. daß vielmehr der kreatürliche Wille dahin kommen soll, sich selbst aufzugeben, so wie es bei dem Menschen das Gefühl sagt, sobald er in das Gottesreich eintritt. Wir können den tiefsten Sinn der Welt nur dann versteben, wenn wir die lekte Absicht Gottes kennen. Diese lette Absicht, welche Gott bei der Schöpfung hat, ist die Aufrichtung des Gottesreiches. Das Gottesreich als die persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist nur möglich, wenn der menschliche Wille sich an Gott hingibt. Aber nun ist der menschliche Wille ein kreatürlicher Wille, und insofern besteht sein Wesen in dem Streben nach Selbstbehauptung. Um aber die Verurteilung dieses sich selbst behauptenden Willens zum Ausdruck zu bringen, darum herrscht der Tod überall, wo dieser kreatürliche Wille herrscht.

In der Herrschaft des Todes wird uns gezeigt, daß der Wille Gottes unter allen Umständen sein Ziel erreicht. Bei einem Teil der Kreatur vollzieht sich diese Überwindung des Willens in der Hingabe an Gott beim Eintritt in das Gotteszeich. Aber insofern als diese Hingabe des Willens nicht Platz greift, bewirkt der Tod, daß die Kreatur von ihrem eigenen Willen frei wird. Auch die Bürger des Gottesreiches müssen zwar noch sterben, aber für sie hat der Tod seine Schrecken und seinen "Stachel" verloren, für sie ist der Tod eine Gabe Gottes, durch die er sie endgültig aus dem Elend erlöst und zur Vollzendung bringt: der Tod befreit sie vollkommen von dem, von dem sie selbst frei zu werden verlangen: dem Eigenwillen.

Die Bedeutung des Todes besteht also darin: daß er 1. das geistige Leben zur Vollendung bringt, und 2. die Strafe für die Sünde bringt. — Nun ist es aber deutlich, daß in beiderlei Hinsicht der Tod gegenüber der Person Jesu Christikeine Bedeutung hat. Bei ihm, dem Sündlosen, war nichts

ju merken von sich selbst behauptendem Willen, daber kann der Tod bei ihm nicht die Aufgabe haben, ihn frei zu machen von sich selbst und die Sunde an seinem Leibe zu strafen. Ebensowenig war der Tod für ihn nötig, um sein Leben zur Dollendung zu bringen, wie die Erzählung von seiner Derklärung bezeugt. Der Tod Jesu hat also andere Bedeutung, wie seine Auferstehung bezeugt: er ich meckte den Cod für uns, um durch das Erleiden des Todes die Macht der Sünde zu brechen, damit in der Welt die Berrschaft Gottes voll aufgerichtet murde. Die Der= klärungsszene zeigt, daß es sehr wohl in Gottes Macht gelegen hätte. Jesus auch ohne den Durchgang durch den Tod gur Vollendung zu bringen. Wenn aber tropdem nicht die Der= klärung, sondern die Auferstehung der Weg war, auf dem Jesus zum vollen Besitz seiner Herrlichkeit gelangen sollte, so hat das darin seinen Grund, daß nach Gottes Willen die Frucht seines Cebens nicht allein der Glaube seiner Jünger, sondern die Aufrichtung des Gottesreiches in der Welt sein sollte.

Wie bei solcher Anschauung des Todes als Zerbrechung des sündigen Eigenwillens Jesu Tod diese Bedeutung haben kann (für die volle Aufrichtung des göttlichen Willens und der göttlichen Herrschaft durch volle Überwindung der Sündenmacht, durch volles "Aufsichnehmen" des Todes als Zerbrechen des fündigen Eigenwillens), wird man wohl erst ganz deutlich erfassen, wenn man auch Stanges erste Deröffentlichung dieser Anschauung über den Tod Jesu kennt (in seinen "Theologischen Aufsätzen"): "Gott hat den Tod über alle Menschen geschickt, weil der natürliche Wille des Menschen sich nicht aufgeben will. Die Bedingung für alle Gemeinschaft ist die hingabe des eigenen Ich, und daher kommt es zur Gemeinschaft des natürlichen Menschen mit Gott nicht, da solches Aufgeben des eigenen Ich dem Wesen des natürlichen Menschen widerstreitet. Wenn aber Gottes Wille der stärkere ist, so muß endlich der Widerstand des menschlichen Willens zum Schweigen kommen. So wird Gottes Wille, der den Menschen Segen sein soll, dem natürlichen Menschen zum fluch und gerbricht den Widerstand mit starker hand, wie der Apostel sagt: der Tod ist der Sünde Sold.

Der Gekreuzigte aber hat in seinem Leiden und Sterben sich gang zu Gott bekannt. Er hat bezeugt, daß das Wesen des natürlichen Menschen mit Recht dem Tode verfällt. Er hat den sich auflehnenden Eigenwillen an das Kreuz gebracht. Er allein unter allen Menschen hat den Willen gehabt, den natürlichen Menschen in den Tod zu geben, und er allein unter allen Menschen hat diesen Willen auch voll ausgeführt. Ihm ist es nicht so ergangen, wie es sonst allen Menschen ergeht, daß erst der Tod den widerstrebenden Eigenwillen brechen muß. Er war frei von sich selbst. Er hat sich selbst überwunden, ehe der Tod ihn überwand. Der Tod hat an ihm sein Recht verloren; denn der Tod hat nur da ein Recht, wo der Eigen= wille und die Selbstsucht die Herrschaft führen; wo aber ist wohl von Selbstsucht und Eigenwillen etwas zu finden an ihm, der auf Golgatha den Kreuzestod litt? Der Tod war für ihn kein fluch, sondern eine Bezeugung davon, daß alles natürliche Wesen in ihm gestorben, und daß der vollkommene Gehorsam und die vollkommene Liebe das innerste Wesen seines Lebens war.

Und darum hat ihn Gott auch auferweckt. Die Tat Jesu am Kreuz war für Gott der Grund, daß er ihn auserweckte. Gott hat den lebendig gemacht, der sich selbst gestorben war. Der sich selbst ganz hingegeben hat, den hat Gott zu seiner rechten hand erhöht. Das ist das Geheimnis des göttlichen Willens, daß er in den Tod hingibt, die leben wollen, und daß er zum Ceben erweckt, die es gelernt haben, sterben zu wollen. "Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer sein Ceben auf dieser Welt haßt, der wird es behalten zum ewigen Ceben"."

Diese Anschauungen sind sicher sehr tiessinnig, und "Sterben ist in der Tat eine schwere Buße", aber es ist doch kein richtiger Gedanke (der den Ausgangspunkt für diese ganze Anschauung Stanges bildet), daß der Tod Strafe ist für die Sünde des Willens, der sich selbst zu behaupten sucht. Abgesehen noch davon, ob alles Streben des Willens, sich zu behaupten, Sünde ist, so hat der Tod doch nichts mit diesem Willen zu tun, sondern mit dem physischen Leben. Der Wille, dessen Sünde es ist, sich (ausschließlich) behaupten zu wollen, und dessen vollkommene Gerechtigkeit darin besteht, sich "hinzu-

geben", liegt doch auf einem andern Gebiet, auf einer ganz andern Stelle als das physische Leben, ist doch ganz etwas anderes als das Leben, das durch den Tod zerbrochen wird, das man wohl auch mal "Wille, um zu leben" nennt, das doch aber mit Willen wenig zu tun hat, das immer ganz außerhalb der Macht unseres Willens und unserer Vorstellungen liegt.

Es wird wohl nicht zufällig sein, daß Stange diese Anschauung vom Tode als Zerbrechung des sündigen Eigenwillens, sich zu behaupten, zuerst entwickelt hat in einer Studie über "der Willen zum Ceben" bei Schopenhauer und Nietsiche. In der Schopenhauerischen Benennung des physischen Cebens als Wille liegt wohl der Ursprung der Verwechslung Stanges. der Verwechslung des Willens, dessen Gerechtigkeit es tatsächlich ist, "sich hinzugeben", mit dem Leben, das doch nicht die Bestimmung haben kann, sich selbst aufzugeben. Es findet bei dieser Anschauung Stanges über den Tod eine Verwechslung verschiedener Gebiete statt, ein übergang von dem Gebiet des persönlichen Cebens auf das Gebiet des physischen Cebens, ohne daß Stange es merkt, was bei ihm besonders wunder nimmt, dem Ethiker, der gerade die besondere Sphäre des persönlichen Cebens so klar unterschieden hat und mit dessen Einsicht in das Persönliche gerade die Gedanken in Theologie und Christologie verbunden sind. -

3. Soteriologie.

Endlich die Soteriologie: die Anerkennung der objektiven Tatsache der Einzigartigkeit Christi, seines Todes und seiner Auferstehung, die Anerkennung seiner darin bezeugten Gerechtigkeit wird erst heilbringender Glaube, wenn wir zu solcher Gerechtigkeit Christi ein persönliches Verhältnis unseres Willens annehmen, wenn wir durch Glauben an Christus in persönliche Gemeinschaft mit ihm treten.

Solche persönliche Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben an ihn besteht für Stange nicht in mystischer Derseinigung mit der Person Christi (noch weniger in einem visionären Schauen Christi oder in einem gefühlsmäßigen Erleben), sondern einerseits in dem Glauben an Christi

Wort von der Sündenvergebung und andrerseits in der Anerkenntnis der vollkommenen Gerechtigkeit Christi, ist also auch eine Gemeinschaft persönlicher Art, ein persönliches Verhältnis, nicht eins pneumatischer Art, wie bei Paulus; Stange nennt solches persönliches Verhältnis des Glaubens an Christus selbst das Gebiet des Heiligen Geistes.

Der lebendige erhöhte Herr ist überall da gegenwärtig. wo von Sündenvergebung die Rede ist, wo Sündenvergebung ausgeteilt wird: in dem Wort der Sündenvergebung in seiner Gemeinde und in den Sakramenten seiner Gemeinde. Auch die Sakramente liegen für Stange auf dem Gebiet des Persönlichen: die Taufe - ein Wort persönlicher Gemeinschaft, ein persönliches "bei Namen genannt werden" als Christi Eigentum, als Gottes Kind; und das Abendmahl — die "beständige Vergewisserung der Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Berrn", doch nur auf persönlichem Wege, oder anders ausgedrückt "persönliche Anrede des Erhöhten an uns." — Persönliche Gemein= schaft also mit Christus durch den Glauben an sein Wort von der Sündenvergebung, ist die Kehrseite der Anerkennung der höchsten Gerechtigkeit Christi. Denn der Glaube an die Dergebung der Sünden ist die Anerkennung, daß der eigene Wille und die eigene Gerechtigkeit nichts sind; das ist das erste, was in der Anerkennung und dem Bekenntnis zu Christi Gerechtigkeit beschlossen liegt. Bum andern ift das Bekenntnis zu Christi Gerechtigkeit das, was unsern Willen erneuert, uns einen neuen Cebensinhalt gibt, uns die Gerechtigkeit schenkt, die por Gott gilt. Solcher Glaube "ergreift die Gerechtigkeit Christi und ist die Gerechtigkeit" nach der tiefen und richtigen Einsicht der Reformatoren.

Dies ist das große Problem: wie der Wille des Menschen einen neuen Lebensinhalt bekommt. Auch die philosophische, nichtdristliche Ethik erkennt, daß das sittliche Leben ein anderes ist als das natürliche Leben des Menschen, ist aber ohnmächtig, den menschlichen Willen zu dem höheren persönlichen Leben zu bringen. Die reale Veränderung und Erneuerung des Willens ist ein Problem, vor dem die philosophische Ethik ratlos steht. In der christlichen Ethik ist die Sachlage insofern wesentlich anders, als in religiöser Beziehung

sich hier dem Menschen eine besondere Art von Wirklichkeit anbietet, von der aus dem Willen gang andere Motive zu= strömen als die Motive des natürlichen Lebens. In der Gemeinschaft mit Gott erwirbt der Mensch Anteil an einer Sphäre des Lebens, für die die Formen des sich selbst behauptenden Willens keine Gültigkeit haben. Gerade der Abstand, der zwischen dem natürlichen Leben des Menschen und dem Leben Gottes besteht, verbürgt, daß das Leben in der Gemeinschaft mit Gott als eine Quelle neuer Kräfte sich geltend macht. Wenn der Mensch zur Teilnahme an dem göttlichen Ceben gelangt, wird sein Wille unter solche Einflusse gestellt, die aus dem Zusammenhang des natürlichen Cebens nie gewonnen werden können. Das ist der Sinn der Behauptung der Reformatoren, daß der Glaube allein die guten Werke möglich mache. Dieser Glaube hat bei den Reformatoren nicht nur die Bedeutung, daß er den guten Werken des Menschen den Wert gibt, den sie von sich aus nicht haben, vielmehr wo der Glaube als eine innere Veränderung des gangen Menschen verstanden wird, wird ausgedrückt, daß die Empfänglichkeit des Menschen gegenüber dem Beil nicht in seinem naturlichen Willen und in seinem Verstande liegt, sondern daß das Erwerben des heils sich vollzieht in dem Entstehen eines neuen Cebens, das mit dem alten natürlichen Ceben nichts gemein hat.

Das Ceben Gottes nun, dieser Wille Gottes, der unserm Willen den neuen Inhalt gibt, ist uns bekannt geworden in Christi Gerechtigkeit: der Ceben und Wille erneuernde Glaube ist Glaube an Christi Gerechtigkeit, nach der allertiessten Einsicht der Resormatoren. "Wenn wir uns zu der Gerechtigkeit Christi bekennen, geben wir zu erkennen, daß Christus allein der vollkommen Gerechte ist; und wenn wir Christus als den allein vollkommen Gerechten anerkennen, geben wir zugleich alle eigene Gerechtigkeit auf. Die Anerkennung, daß Christus allein und außer ihm kein anderer Mensch imstande war, das Geseh vollkommen zu erfüllen, macht uns frei von allem Streben nach eigener Gerechtigkeit. Und damit werden wir frei von der Sünde, insofern nämlich die Sünde in dem Streben nach eigener Gerechtigkeit besteht. Sobald wir anerkennen,

daß Christus allein die Liebe und den Gehorsam in Vollkommenheit bezeugt hat, bekennen wir zugleich unsere Ohnmacht und Nichtigkeit; und sobald wir unsere Ohnmacht und Nichtigkeit bekennen, ist es mit uns bestellt, wie wir vor Gott sein sollen. So also ist der Glaube an Christus der Weg zur Vollkommenheit, weil er 1. alle eigene Gerechtigkeit ausschließt und 2. zugleich unserm Willen und Leben einen neuen Inhalt gibt, eben Christi Gerechtigkeit, d. h.: Gottes Wille und Gerechtigkeit in unserm Leben aufrichtet."

Am Schluß seines "Christusglaube" beschreibt Stange dies noch einmal so: "Wenn wir an dem höheren, göttlichen Ceben teilhaben wollen, dann muß unser eigener Wille gang jum Schweigen gebracht sein; wenn wir an die Vergebung unserer Sünden durch Christus glauben, dann ist alles Streben nach eigener Gerechtigkeit überwunden; dieser Glaube an die vergebende Gnade in Christus ist nur dann möglich, wenn wir gegenüber seiner vollkommenen Gerechtigkeit die Überzeugung unseres eigenen Unvermögens gewonnen haben; zugleich aber drängt sich die objektive Wirklichkeit seines Lebens uns auf und gibt unserm Leben einen neuen Weg und einen neuen Inhalt; in dem Glauben an Christus wird also die höchste Sorm menschlichen Willenslebens uns zuteil, ohne daß es doch eine eigene gewollte Tat unseres Willens ist; und wenn wir in diesem Sinn den Glauben an Christus verstehen, wird es beutlich, daß wir in der Cat durch den Glauben an Christus auch unsererseits zur vollkommenen Gerechtigkeit gelangen, die wir in Christus kennen lernen."

Melanchthon hat in der Apologie die mittelalterlichen Theologen darauf hingewiesen, daß sie nicht zu sagen wissen, wie das neue Leben im Geiste Gottes in dem Menschen entsteht; die Bedeutung der reformatorischen Predigt besteht demgegenüber gerade darin, daß sie das Verständnis dieses neuen Lebens psychologisch begreiflich macht. Denn wenn die vollkommene Gerechtigkeit Christi uns von unseren Sünden überzeugt, wird der Eigenwille des natürlichen Menschen in uns gebrochen und die Heiligkeit des göttlichen Willens anerkannt. Das aber ist das neue, aus Gott geborene

Ceben, daß Gottes Wille anerkannt wird, daß wir "Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen."

Es ist nun zugleich auch deutlich geworden, wie Stange in vollem Ernst der Meinung ist, daß erft in dem reformatorifden Begriff ber Offenbarung in Chriftus der volle Begriff der Offenbarung und damit die volle wissenschaftliche Einsicht in das Wesen der Religion gewonnen ist, wie er das einmal am Schluß seiner programmatischen Rede über "Theologie und Wissenschaft" ausgesprochen hat (biefer Ausspruch diene uns zugleich als Zusammenfassung der hauptgedanken sowohl seiner Dog= matik als auch seiner Religionsphilosophie): "man wird es nicht als eine willkürliche und unbegründete hinzufügung ansehen, wenn mit der ausdrücklichen Erklärung des wissen= schaftlichen Charakters der Theologie ein hinweis auf die Bedeutung der reformatorischen Bekenntnisse durch mich verbunden wird. In dieser Verbindung von augenscheinlich zwei verschiedenen Dingen kommt vielmehr meine Überzeugung 3um Ausbruck, daß auf dem Gebiet der Religion eine folgerichtige Anwendung der wissenschaftlichen Erkenntnis nur da möglich ist, wo die vollkommenste Anschauung der Wirklichkeit des Glaubens gegeben ist."

"Die Bahn, in der die theologische Arbeit der Gegenwart sich zu bewegen hat, läßt sich demgemäß nach zwei Seiten hin näher bestimmen. Man wird auf der einen Seite die abgebrochenen Traditionen des deutschen Idealis= mus wieder aufnehmen muffen, soweit es sich dabei um den wissenschaftlichen Begriff von der Religion handelt. Kant und Schleiermacher haben beide das Mifgeschick gehabt, daß ihre besten Gedanken ein Jahrhundert lang nicht verstanden worden sind. Hinsichtlich der Wissenschaftslehre Kants wird das allgemein zugestanden. Aber auch bei Schleier= macher zeigt es sich je länger um so mehr, daß das Bleibende in seiner Theologie nicht die konkrete Sormulierung einzelner religiöser Anschauungen ist, daß vielmehr der Schwerpunkt seiner Ibeen in der methodologischen Begründung des wissen= schaftlichen Verständnisses der Religion gelegen ist. Gegenüber dem Skeptizismus der modernen Zeit kann es aber keine wichtigere Aufgabe geben als den Nachweis, daß die Religion nicht bloß den verschärften Maßstab der kritischen Wissenschaft verträgt, sondern ihrerseits durch die Inanspruchnahme des für alle Wissenschaft grundlegenden Begriffs der Erfahrung dem wissenschaftlichen Erkennen zur Erweiterung und Vertiefung zu dienen geeignet ist. Und auf der andern Seite wird man darauf hinzuweisen haben, daß auch für die Theologie der Gegenwart der Ertrag der Reformation als die Erinnerung an eine ungelöste Aufgabe bestehen bleibt . . ., daß das Verständnis der geschichtlichen Offenbarung die Höhe der reformatorischen Anschauung erreichen soll . . ., daß auch für die Theologie der Gegenwart die Stellungnahme gegenüber den reformatorischen Ideen zu einer entscheidenden Lebensfrage sich gestalten wird."

Seine anthropologischen und dristologischen Gedankengänge werden vor allem im Hinblick auf die ethischen Grundfragen noch einmal besonders ausgeführt in der Schrift "Cuther und das sittliche Ideal" (Bertels=mann 1919).

Diese Schrift, die viel mehr enthält, als der Titel zunächst erwarten läßt, gliedert sich in 5 Kapitel, deren Inhalt kurz angedeutet werden soll:

1. "Das philosophische und driftliche Cebensideal."

In vielen Grundbegriffen der Ethik besteht eine auffallende über= einstimmung zwischen Kant und Cuther: bei beiden wird die Pflicht und die Gefinnung betont, beide kommen zu denselben oder ahnlichen Ergebnissen bei der Frage der Willensfreiheit und der Frage des Willens gum Guten. Trogdem aber ift doch ein unüberbrückbarer Gegensatz nicht zu verkennen, ihr sittliches Erlebnis ift grundverschieden. Diefer Gegensat, der sich legtens auf den zwischen heidnischer und evangelisch - driftlicher Auffassung vom Sittlichen guruckführen läßt, ift unschwer deutlich gu machen: die philosophische Begründung des Sittlichen bleibt beim einzelnen Ich stehen; sowohl die mittelalterliche Ethik (psnchologische Begründung) wie auch die idealistische Ethik (metaphysische Begründung, Kant u. a. . .) wie endlich auch 3. B. Goethe (im "Sauft") haben barin ihre besondere Eigenart, daß sie lediglich auf das einzelne Individuum Rücksicht nehmen. -Anders liegt es bei Luther: er machte die Entdeckung, daß von sittlichem Ceben nur bei "personlichem Ceben" die Rede sein konne und durfe, "perfönliches Ceben" aber nur da Wirklichkeit sei, wo im Gegensat zu den Cieren eine Wechselwirkung von Ich und Du stattfinde. Der Wert unseres Cebens wird nach Cuther nicht danach bemessen, ob unser Derstand oder Gefühl oder Wille in uns vorherricht, sondern ob das Ich die herrschaft führt, ober ob wir die Gemeinschaft erlebt haben und die Gemeinschaft unfer Leben bestimmt.

2. "Der Dualismus der mittelalterlichen Weltans fcauung."

Sür die mittelasterliche Weltanschauung ist der Dualismus charakteristisch. Der Mensch ist ein aus Ceib und Seele zusammengesetzes Wesen, der Ceib ist der "Kerker der Seele" (hier wirken deutlich heidnische (platonische) Gedanken nach). Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen: mit diesem Dualismus war die Tendenz zur Askese, die Auffassung der doppelten Moral, der Begriff des Verdienstes, der ganze heiligkeitskult, die Cehre von der Unsterblichkeit der Seele, ja auch die römische Sakramentslehre gegeben. — Luther hat diesen Dualismus scharf abgelehnt; er hat immer das einheitliche, fleischliche Wesen des Menschen betont. Damit aber trat er zugleich gegen den asketischen Zug und gegen die Cehre von der doppelten Moral mit ihrem Verdienstbegriff auf; gegenüber der katholischen Auffassung ist ihm das natürliche Leben das von Gott gegebene Leben, in dem der Mensch sich Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele hatte er den Glauben an das ewige Ceben, das in Jesus begründet ist.

3. "Der Intellektualismus der mittelalterlichen Weltanschauung."

Sür die mittelalterliche Weltanschauung ist auch der Intellektualismus charakteristisch: das Denken ist die höchste gunktion des menschlichen Lebens. Der Weg zu Gott ift der reine Gedanke. Der Wille dagegen wird als völlig indifferente Größe zurückgestellt, damit aber zugleich die Sittlichkeit veräußerlicht, weil nun das Urteil nicht über die sittliche Gesinnung, sondern über die einzelnen sittlichen Taten gefällt wird, was auch in der Cehre von der Erbfunde deutlich gutage tritt. Damit wird naturgemäß zugleich der Schuldcharakter in der Ethik vollkommen aufgehoben. -Sur Luther dagegen steht der Wille im Mittelpunkt. Die fleischliche Natur des Menschen äußert sich im Willen des Menschen, nämlich ob das Ich des Menschen voransteht oder nicht. C. sieht das im alltäglichen Leben überall bestätigt: in unserer Stellung zum Glück und Unglück, in unserm Meid, in unserm Chrgeig, in unserm Hochmut. Darin gerade sieht C. die Sünde, daß immer das Ich des Menschen ausschlaggebend ift, und darin besteht nach ihm auch die Erbsunde: diese qualitative Beschaffenheit des Willens als fleischlicher Wille ist bei allen Menschen Wirklichkeit im Gegensatz zu dem geistlichen Willen Jeju, der bei E. der Magftab alles Sittlichen wird.

4. "Die überwindung des sittlichen Idealismus."

Während die Iandläufige Ethik die Höhe des sittlichen Ideals in Jesus durch eigene Arbeit und Ceistungen erreichen zu können meint (auch Kant: "Du kannst, denn du sollst!), beweist gerade darin Cuther seine Uneerschrockenheit im Denken und seine Sicherheit im Urteil, daß er es ers

kennt und es klar ausspricht: das "du sollst" hat nur in dem fleischlichen Wesen des Menschen seinen Grund und hat nur insofern Bedeutung für den Menschen, als es ihn zur Erkenntnis seiner Ohnmacht, zur Demut, zur Aufrichtigkeit führt. C. bezeichnet es als grenzenlosen Hochmut, wenn der Mensch sich einbildet, den Willen Gottes erfüllen zu können; zugleich nennt er es den Wendepunkt im sittlichen Leben des Menschen, wenn er in der Erkenntnis der Sünde den ersten Schritt vom eigenen Ich fort tut. Wieder sindet L. diese Gedanken im praktischen Leben vollauf bestätigt: 1. die Sorge, ob wir das Ziel auch erreichen, und die innere Unsicherheit wird durch die Erkenntnis der Sünde umgewandelt in Freude und in Sicherheit, weil wir erkennen, daß es nicht mehr auf die einzelnen Taten, sondern auf die rechte Gesinnung ankommt; 2. das Gesühl der Genugtuung und die Idee der Selbstvervollkommnung wird durch die Erkenntnis der Sünde zerstört, und es tritt ein neues, sachliches Interesse am Guten dafür ein, wir hören auf, nach Cohn und Dank zu fragen.

5. "Der Übergang vom Idealismus zum Christentum."

Die rechte Sundenerkenntnis ist nur auf dem Boden des Christentums möglich, nur durch den Glauben an Christus; wenn wir ihn als den allein Gerechten anerkennen lernen, anerkennen wir damit auch unsere eigene Sunde; zugleich aber macht uns der Glaube an Christus als den auferstandenen herrn der Sundenvergebung gewiß. (Daß Jesus Sunden vergeben konnte, hebt ihn über alle Religionsstifter weit hinaus.) Es gilt nun aber, sich nicht nur über sein Ceben Gedanken zu machen, sondern ihn als den lebendigen Willen des Guten zu erfassen, in seiner Cat der Liebe uns den Jusammenhang zwischen uns und der Welt des Guten wieder schenken zu lassen und damit zugleich die Dankbarkeit als die Grundlage alles sittlichen Verhaltens, zu erkennen. "Die Vollendung des sittlichen Lebens ift nur zu gewinnen, wenn wir an der Person Jesu Christi es lernen, was der fleischliche Wille und was der geistliche Wille ist, daß wir dann gegenüber der Erkenntnis der Sunde uns troften mit dem Gedanken an die Cebensmacht, die Gott in unser Ceben hineingelegt hat, indem er ohne unser Zutun uns in den Zusammenhang des personlichen Lebens hineingestellt und damit uns die Möglichkeit gegeben hat, des Segens der Gemeinschaft teilhaftig zu werden."

Anhana.

Im folgenden sind die wichtigsten Schriften Stanges zusammengestellt: (Bertelsmann-Gütersloh: B., Bruncken-Greifsmald: Br., Deichert-Ceipzig: D., Dieterich=Ceipzig: Dt., hinrichs=Ceipzig: H., Mohr=Tubingen: M., Niemener= halle: N., Reuter & Reichard = Berlin: R., Edwin Runge = Berlin = Lichter= felde: E. R., Spielmener-Göttingen: Sp.)

I. Größere Schriften:

- 1. Die driftliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik: Paulsen, Wundt, Hartmann. Preisgekrönt 1. Juni 1892. Dt. 1892. 99 S. (Quart.)
- 2. Theologische Auffähe. D. 1905. 132 S.

1. Der Wille zum Leben.

2. Das Christentum als absolute Religion.

3. Kultur und Religion.

- 4. Die Sulle der Zeiten. 5. Die Bedeutung der lutherischen Cehre von der Prädestination. 6. über eine Stelle in der Apologie. — Ein Beitrag zur Recht= fertigungslehre der Apologie.
- 7. Jum Sprachgebrauch der Rechtfertigungslehre in der Apologie. 8. über Luthers Beziehungen gur Theologie seines Ordens.

9. Luther über Gregor von Rimini.

- 10. Die reformatorische Lehre von der Freiheit des handelns.
- 3. Der dogmatische Ertrag der Ritschlichen Theologie nach Julius Kaftan. Dt. 1906. 151 S.
- 4. Grundriß der Religionsphilosophie. Dt. 1907. 36 S.
- 5. Moderne Probleme des driftlichen Glaubens. D. 1910. 237 S.

1. Christentum und moderne Bildung.

2. Sunde, Schuld und Suhne.

3. Die sittliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi.

4. Warum glauben wir an einen heiligen Geist?

5. Der eudämonistische Charakter der driftlichen Ethik. 6. Der heteronome Charakter der driftlichen Ethik. 7. Die Stellung der Heiden in der Heilsgeschichte. 8. Das Gericht der Gläubigen.

9. Dom Mißerfolg der Predigt.

10. Die Dersuchung Jesu. 11. Jesu Beweis für die Auferstehung ber Coten.

12. Theologie und Wissenschaft.

- 6. Christentum und moderne Weltanschauung.
 - I. Das Problem der Religion. D. 19111. 19132. 116 S.
 - II. Naturgesetz und Wunderglaube. D. 1914. 108 S.

- 7. Die Wahrheit des Christusglaubens mit einem Anhang über die Eigenart des driftlichen Gottesglaubens. D. 1915. 126 S.
- 8. Die Religion als Erfahrung. B. 1919. 83 S.
- 9. Euther und das sittliche Ideal. B. 1919. 77 S.
- 10. Jum Derständnis des Christentums. B. 1920. 112 S.
 - 1. Moderne Willensziele.
 - 2. Luther und das sittliche Ideal. 3. Christentum und moderne Ethik. 4. Christentum und Philosophie.

 - 5. Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche.
 - 6. Das ewige Leben.

II. Kleinere Schriften:

- 1. Das Dogma und seine Beurteilung in der modernen Dogmen= geschichte. Reuther & Reichard, Berlin. 1998. 90 S.
- 2. Das Problem Colstois. Dt. 1903. 34 S.
- 3. Der Gedankengang der "Kritik der reinen Vernunft". Dt. 19031 19042 19073 192045.
- 4. Was ist schriftgemäß? Dt. 1904. 24 S.
- 5. Die Heilsbedeutung des Gesetzes. Dt. 1904. 30 S.
- 6. Religion und Sittlichkeit bei den Reformatoren. D. 1905. 24 S. (Zugleich in den "Theologischen Studien" - Martin Kähler zum 6. 1. 1905 dargebracht.)
- 7. Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie. H. 1907. 31 S.
- 8. Die Stellung der Religion im modernen Geistesleben. Dt. 1911. 20 S.
- 9. Die Vergebung der Sünden. E. R. (3. u. Str.-Fr. VIII. Serie. 4. heft) 1912. 22 S.
- 10. Der Weg zu Gott. Sp. 1916. 16 S.
- 11. Wunder und Heilsgeschichte. E. R. (3. u. Str.=Fr. XI. B. 11/12. Beft) 1917. 56 S.
- 12. Christentum als ästhetische Religion. M. 1918. 7 S.

III. Schriften besonderen Inhalts:

- 1. Zur Theologie des Musaus. N. 1897. 49 S.
- 2. Die ältesten ethischen Disputationen Luthers. D. 1904. 74 S.
- 3. Schleiermachers Glaubenslehre: Kritische Ausgabe. D. 1910. 226 S.
- [4. Senior D. Georg Behrmann, seine Personlichkeit und sein Wirken, gesammelt von seinen Freunden. Jangen, hamburg 1916. S. 5. 6. 59-66.1

IV. Predigten:

1. Akademische Predigten. Dt. 1907. 128 S.

Texte: 1. Joh. 2, 15-17; Joh. 15, 26; Cuk. 9, 20-23; Pf. 46. 8; Off. Joh. 3, 19; Matth. 11, 2-10; Rö. 12, 12; Rö. 13, 8-10; Joh. 10, 12—15; Joh. 16, 5—15; Cuk. 15, 1—10; Cuk. 5, 1—11.

- 2. Predigten über ausgewählte Evangelienterte. D. 1912. 211 S. Terte: Matth. 17, 1—9, Matth. 20, 1—16; Joh. 6, 1—15; Joh. 8, 46—59; Joh. 20, 19—31; Joh. 16, 16—23; Joh. 15, 26—16 4; Joh. 3, 1—11; Cuk. 16, 19—31; Cuk. 6, 36—42; Cuk. 18, 9—14; Cuk. 10, 23—37; Cuk. 17, 11—19; Matth. 9, 1—8; Joh. 4, 47—54; Matth. 9, 18—26; Matth. 22, 1—14; Matth. 25, 1—13; Cuk. 12, 35—48; Joh. 1, 19—28; Matth. 2, 13—23; Cuk. 2, 41—52; Joh. 2, 1—11; Matth. 8, 1—13; Matth. 8, 23—27; Matth. 16, 26.
- 3. Die Ideale und das Leben. (Matth. 9, 9—12.) Br. 1911. 18 S.
- 4. Die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. D. 1914. 128 S. Texte: Joh. 14, 23—31; Cuk. 15, 1—10; Mark. 8, 1—9; Matth. 22, 34—36; Matth. 5, 4; Cuk. 2, 1—14; Cuk. 8, 4—15; Cuk. 11, 14—28; Matth. 27, 31—50; Joh. 16, 23—30; Cuk. 14, 16—24; Matth. 7, 15—23.

Prof. D. C. Stange

Die Religion als Erfahrung

Preis 4,35 M., geb. 5,40 M. — Borträge, welche Stange auf dem apologetischen Seminar in Wernigerode gehalten hat. Nicht leichte Gedankengänge, deren Studium sich aber reichlich lohnt. — Das Buch setz schon einige Beschäftigung mit den in Frage kommenden Problemen voraus; es läßt sich auch nicht lesen nach Tisch auf dem Ruhebett, sondern will mehrsach gelesen und studiert sein. Dann aber dient es mit seiner zwingenden Logik zur Klärung des Erkennens und Vertiefung des Wissens. Wer sich genauer mit dem Wahrheitswert und Wahrheitsanspruch der Religion zu beschäftigen hat, kann an diesem Buch nicht vorübergehen.

Luther und das sittliche Ideal

Preis 4,80 M. — Der Berf. sucht nachzuweisen, daß es sich bei Luther nicht um einzelne Formeln und Lehren, sondern um eine neue sittlichereligiöse Gesamtanschauung handelt. In dem Gottesglauben Luthers ist zugleich eine neue Anthropologie und Ethik enthalten. Und zwar sind diese von der Art, daß sie auch für die Gegenwart vorbildliche Bedeutung haben. Der deutsche Idealismus des beginnenden 19. Jahrhunderts hat allerdings vielsach an diese Gedanken der Reformation angeknüpft; aber er hat doch in den entscheidenden Punkten ein zutressendschaft, so zeigt sich die Reformation auch gegenüber dieser höchsten Blüte des modernen sittlichereligiösen Erlebens als überlegen.

Zum Verständnis des Christentums

Sechs Vorträge über Gegenwartsfragen des christlichen Glaubens. Preis 9 M. — In weiten Kreisen unserer Gebildeten wächst das Bedürfnis, dem äußeren Zusammenbruch eine Vertiesung des inneren Lebens gegenüberzustellen. Diesem Bedürfnis möchten die Vorträge entgegenkommen. Sie behandeln: Moderne Willensziele (Goethe, Nietzsche, Tolstoi), Luther und das sittliche Ideal, Christentum und moderne Ethik, Christentum und Philosophie, Die Bedeutung der Bekenntnisse sürche, Das ewige Leben.

Die Preise verstehen sich einschl. aller 3. 3t. geltenden Verlags= u. Sort.=Zuschl.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Univ.=Prof. D. Karl Dunkmann:

Religionsphilosophie

Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christl. Theologie

13 M., geb. 15 M. — Religionsphilosophie im Grundriß. 1,50 M.

".... Ein bedeutsamer Wurf, der mehr als Anregungen auf dem in jüngster Zeit viel beackerten Gebiet gibt. Man darf gespannt sein, welche Aufnahme es gerade auf philosophischer Seite sinden wird. Den Theologen gegenüber nimmt es energisch einen Standpunkt über den Richtungen ein, die Religionsgeschickter und Religionspschologen sowohl wie die offenbarungsgläubige Theologie in wesentlichen Punkten korrigierend. Daß troßdem Dunkmann sich bewußt ist, der letzteren zu dienen, dürsen wir mit Dank an den Berfasser hervorheben."

Theol. Literaturblatt.

Der christliche Bottesglaube

Grundriß der Dogmatik

10 M., geb. 12 M.

"Mit erstaunlicher Schnelligkeit hat Dunkmann seiner gedankenreichen und spstematisch glänzenden Religionsphilosophie die Dogmatik als ausführzlichen Grundriß folgen lassen. Auch an ihr bewundern wir die Gewandtsheit der Formulierung und die Kraft der spstematischen Gestaltung, die dem Bersasser eignen."

Theol. Literaturbericht.

Weitere Schriften:

Das religiöse Apriori und die Geschichte. Ein Beitrag zur Grundslegung der Religionsphilosophie. 2,40 M. — Das Sakramentsproblem in der gegenwärtigen Dogmatik. 2,80 M. — Die Nachwirkungen der theolog. Prinzipienlehre Schleiermachers. 4 M. — Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers nach der Kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik. 3,60 M. — Der Philippers und der Kolosserbrief in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürsnis. 12,50 M., geb. 15 M. — Das Buch Hob in religiösen Betrachtungen. 4,50 M., geb. 6 M. — Über Luthers Grab. Predigten aus der Schloskirche zu Wittenberg. 2,20 M., geb. 3 M. — Das Erlebnis Gottes. Akademische Predigten. 3,25 M., geb. 4 M. — Moderne Theologie alten Glaubens. Bortrag gehalten am 13. Juni 1906. 60 Pf.

Hierzu $40^{\circ}/_{\circ}$ Berlags= und $20^{\circ}/_{\circ}$ Sort.=Zuschlag.

Berlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Das religiöse Apriori

und die

Aufgaben der Religionsphilosophie

Ein Beitrag zur Kritik der religions= philosophischen Position Ernst Troeltschs

1,50 M. (u. 40% Verlags= u. 20% Sort.=Zuschlag).

Jelkes verdienstvolle und umsichtige Untersuchung will nicht sowohl die Methode der religionsphilosophischen Arbeit Troeltschs als die Aufgaben, welche diese sich stellt, zur Anschauung bringen und kritisieren. Angesichts der inneren Uneinheitlichkeit, welche Troeltschs Religionsphilosophie charakterisiert, ist das kein leichtes Geschäft. Man hat aber den Eindruck, daß der Verfasser mit ihm fertig und Troeltsch wirklich gerecht geworden ist . . . (Prof. D. Schaeder im Theol. Literaturblatt.)

... Verfasser zeigt, wie sich bei klarer Scheidung doch ein Weg finden läßt, der aus der bloßen Bewußtseinstheologie herausführt, nicht durch logische, aber durch gegenständliche Beziehung zur transsubjekten Realität Bottes, dessen Offenbarung zum mindesten als Hypothese jeder religiösen Erkenntnis vorausgesett bleiben muß, so daß damit Anschluß an Luthers Wort Gottes gewonnen wird. Die Schrift ist klar durchdacht und regt zum Denken an. (Neues Sächs. Kirchenblatt.)

Diese gewandt und klar geschriebene Dissertation bildet einen dankenswerten Beitrag zum Studium der Religionsphilosophie. Der Verf. zeigt sich auf diesem Gebiete wohl bewandert und setzt sich mit den neuesten Veröffentlichungen auseinander. Wir wünschen der lehrreichen Studie viele ausmerksame Leser. (Der Reichsbote.)

Das Grundproblem der theologischen Ethik

Geb. 4,80 M. (u. 20% Sort.-Zuschl.) — Verfasser sucht die Darstellung der Grundfragen der Ethik so zu geben, daß dabei die wichtigsten Berührungspunkte der theologischen Ethik mit der allgemeinen philosophischen Ethik heraustreten.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Religion und Vernunft

Die religionsphilosophische Hauptfrage der Gegenwart.

1,80 M. (u. 40% Berlags= u. 20% Sort.- Zuschl.).

Mustergültig ist das Heft durch die durchsichtige Klarheit der Diktion, durch die ein schwieriges Problem dem Leser sofort verständlich wird. Feinsinnig sind viele Einzelbemerkungen, wie die Beurteilung der außerschristlichen Religionssysteme (Monismus) und der Erweis der zentralen Bedeutung der religiösen Unterweisung, sowie die Zurückweisung der Religionspychologie in ihre Schranken.

Prof. D. G. N. Vonwetsch:

Grundriß der Dogmengeschichte

3weite verbesserte Auflage.

Preis 12 M., geb. 14 M. (u. 20% Sort.=Zuschl.).

"Die Eigentümlichkeit dieses Grundrisses beruht nicht nur auf seiner Kürze, sondern auch auf der trefflichen Durchführung der Absicht, lediglich die Hauptsachen in durchsichtiger Entwickelung darzustellen." — Daß in der eigentlichen Darstellung die Hand eines kundigen, die Quellen sowohl als auch die Literatur gründlich beherrschenden Führers sichtbar ist und zugleich die eines Lehrers, der die wichtigsten Bedürfnisse der Schüler kennt, braucht nicht erst gesagt zu werden. [Prof. Harnack in "Theol. Literaturztg." 1908.]

Der Schriftbegriff Jesu

Studie zur Kanongeschichte und religiösen Beurteilung des Alten Testaments von Privatdozent Lic. J. Hänel.

12,50 M. (und 40%) Berlags= und 20% Sortimentszuschlag.)

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.





BX 4827 S75 R8 Rust, J A
Carl Stange, seine Religionsphilosophie und
Dogmatik. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1920.
60p. 22cm.

Includes bibliographical references.

1. Stange, Carl, b.1870.

A2921

CCSC/mmb

